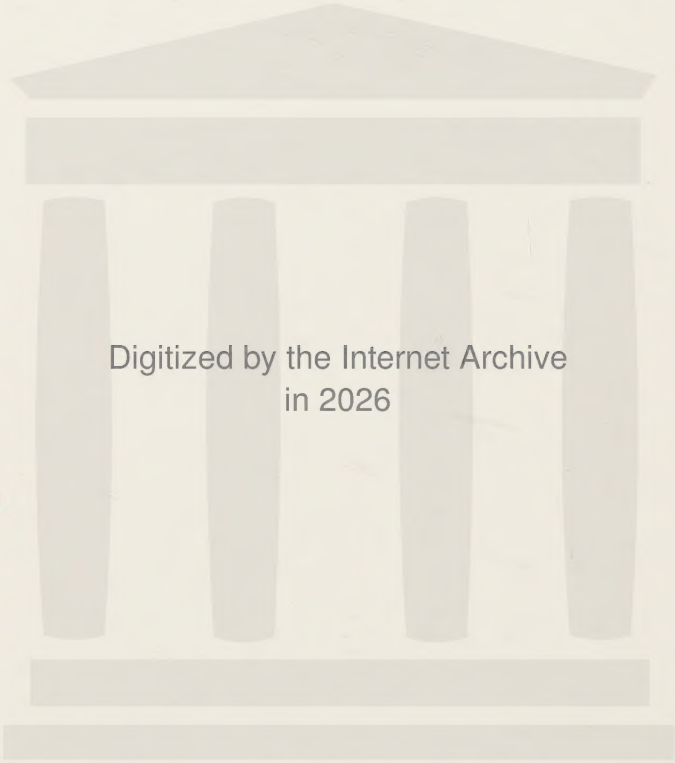

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/contributionstoa0000prof

2. Heft. Neunzehnter Jahrgang. 1915.

Beiträge zur Förderung christlicher Theologie.

Herausgeber: Prof. D. A. Schlatter, Tübingen.
Prof. D. W. Lütgert, Halle a. S.

Die Nachwirkungen

der theologischen

Prinzipienlehre Schleiermachers.

Von

D. K. Dunkmann,
ord. Professor der Theologie in Greifswald.

Gütersloh.
Druck und Verlag von C. Bertelsmann.

Preis des Jahrgangs 10 M. — Jedes Heft ist auch einzeln zu haben.

Beiträge zur Förderung christl. Theologie.

Jedes Heft ist einzeln käuflich. Preis jedes Jahrgangs 10 M.

XIX. Jahrgang 1915.

1. **Schlatter,** Prof. D. A., **Recht und Schuld** in der Geschichte. Rede vor der Univ. Tübingen am 27. Jan. 1915, am Geburtstage des Kaisers. 60 Pf.
2. **Dunkmann,** D. K., **Die Nachwirkungen der theologischen Prinzipienlehre Schleiermachers.** 4 M.

XVIII. Jahrgang 1914.

1. **Hadorn,** D. W., **Zukunft und Hoffnung.** Grundzüge einer Lehre von der christlichen Hoffnung. 3 M.
2. **Schlatter,** D. A., **Die korinthische Theologie.** 2,40 M.
3./4. **Richter,** Georg, **Erläuterungen zu den dunkeln Stellen in den Kleinen Propheten.** 5 M.
5. **Zänker,** Lic. O., **Grundlinien der Theologie Martin Kählers.** 2 M.
6. **Kögel,** D. J., **Zum Gleichnis vom ungerechten Haushalter.** 80 Pf.

XVII. Jahrgang 1913.

1. **Lütgert,** Prof. D. W., **Martin Kähler.** Gedächtnisrede. 60 Pf.
2. **Lütgert,** Prof. D. W., **Der Römerbrief als historisches Problem.** 2 M.
3./4. **Schlatter,** Prof. D. A., **Die hebräischen Namen bei Josephus.** 3,60 M.
5. **Schwaab,** Dr. Emil, **Historische Einführung** in das Achtzehngebet. 3,60 M.
6. **Werdermann,** Studieninsp. Lic. theol. H., **Die Irrlehrer des Judas- und 2. Petrusbriefes.** 3 M.

XVI. Jahrgang 1912.

1. **Tillich,** Lic. theol. Dr. Paul, **Mystik und Schuldbewußtsein** in Schellings philosophischer Entwicklung. 2,40 M.
2. **Richter,** Pfr. G., **Der ezechielische Tempel.** Eine exegetische Studie über Ezechiel 40 ff. 1,80 M.
3. **Schlatter,** Prof. D. A., **Briefe über das christliche Dogma.** 1,50 M.
4. **Ulrich,** Lic. J., **Die Vorherbestimmungslehre** im Islam und Christentum. Eine religionsgeschichtliche Parallele. 3 M.
5. **Schlatter,** Prof. D. A., **Die Gemeinde** in der apostolischen Zeit und im Missionsgebiet. — Das Wunder in der Synagoge. 1,50 M.
6. **Schlatter,** Prof. D. A., **Das Alte Test.** in der johanneischen Apokalypse. 3 M.

Beiträge

zur

Förderung christlicher Theologie.

Herausgegeben von

D. A. Schlatter, Prof. in Tübingen. und **D. W. Lütgert,** Prof. in Halle a. d. S.

Neunzehnter Jahrgang 1915.

Zweites Heft:

Die Nachwirkungen der theologischen Prinzipienlehre Schleiermachers.

Von D. **Karl Dunkmann,** ordentl. Prof. der Theologie in Greifswald.

Gütersloh.
Druck und Verlag von C. Bertelsmann.
1915.

Die Nachwirkungen

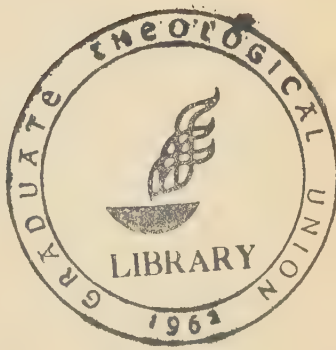
der theologischen

Prinzipienlehre Schleiermachers

Von

D. Karl Dunkmann,
ordentl. Prof. der Theologie in Greifswald.

Gütersloh.
Druck und Verlag von C. Bertelsmann.
1915.



Vorwort.

Die nachfolgende Studie beschäftigt sich mit den geschichtlichen Nachwirkungen der Glaubenslehre Schleiermachers, wobei jedoch die Prinzipienlehre und damit die Methode derselben das ausschließliche Augenmerk bildet. Sie hat also die Kenntnis der Methode, resp. der Prinzipien zur Voraussetzung und bedürfte genau genommen einer vorhergehenden Darstellung derselben. Allein da die Literatur darüber in letzten Jahren sehr reichhaltig ist, so konnte der Versuch gemacht werden, dem Leser mit einer kurzen einleitenden Skizze das Wichtigste mitzuteilen und ihn im übrigen auf diese Literatur zu verweisen. Es soll nun nachgewiesen werden, daß Schleiermacher in dieser seiner Prinzipienlehre im 19. Jahrhundert der große Unbekannte geblieben ist, von dem das 20. Jahrh. allein Fortschritt und Neubelebung der protestantischen Theologie erhoffen kann. Schleiermacher hat — das ist seine Bedeutung für die Gegenwart — Ziele aufgestellt und Methoden angewiesen, die von der Nachwelt vollständig verkannt worden sind und deren Wiederaufnahme für die Gegenwart von entscheidender Bedeutung ist.

Dieser Erkenntnis soll die folgende Arbeit dienen; daß weitere Studien zur Theologie Schleiermachers in den „Beiträgen" noch folgen werden, darf der Verfasser an dieser Stelle bereits in Aussicht stellen. Die Themata werden dabei die theologische Prinzipienlehre selbst zum Gegenstand nehmen, je nachdem diese von Schleiermacher konzipiert worden ist. Daß aber im Vorliegenden die geschichtlichen Nachwirkungen vorangeschickt werden, wird besonders geeignet sein, zunächst das Interesse an den Problemen der Prinzipienlehre wachzurufen.

Greifswald, Januar 1915.

K. Dunkmann.

Inhaltsangabe.

Seite

Einleitung: Die geschichtlichen Nachwirkungen Schleiermachers überhaupt 9

Skizzierung der eigentümlichen Prinzipienlehre Schleiermachers . . . 16

Die Zeitlage der dogmatischen Theologie 23

I. Die Kritik der Glaubenslehre 30

1. Vom katholischen Standpunkt 30
2. Vom supranaturalistischen Standpunkt 36
3. Die vermittelnde Richtung 50
4. Der rationalistische Standpunkt 56
5. Die spekulative Theologie 62
6. Der Standpunkt der Friesschen Schule 80
7. Rückblick auf die Kritik 95
8. Zustimmende Urteile 98
9. Schleiermachers Apologie: Die Sendschreiben an Lücke . . 106

II. Positive Einflüsse der Glaubenslehre 115

1. A. Twesten 115
2. C. J. Nitzsch 121
3. R. Rothe 128
4. Alex. Schweizer 136
5. Joh. von Hofmann 152
6. Rückblick und Beschluß 166

III. Kritische Wiederanknüpfung an Schleiermacher . . 171

1. A. Ritschl 171
2. Die Gegenwart 185

Einleitung.

Die geschichtlichen Nachwirkungen Schleiermachers überhaupt.

Je fruchtbarer und je vielseitiger ein Schriftsteller ist, um so schwieriger gestaltet sich eine erschöpfende Darstellung der gesamten geschichtlichen Nachwirkungen, die von ihm ausgegangen sind. Es ist aber keine Frage, daß unter allen hervorragenden Gestalten der Geschichte des Protestantismus Schleiermacher der vielseitigste und überall anregendste Geist zugleich gewesen ist. Deshalb ist denn nun auch eine nur einigermaßen umfassende Schilderung der von ihm ausgehenden geschichtlichen Wirkungen kaum ausführbar. In diese Arbeit haben sich die Spezialisten der theologischen Geschichtsforschung zu teilen, und es wird kaum eine Disziplin sein, die nicht Stoff genug zu einem anregenden Referat über Schleiermachers Einwirkungen auf die betreffende Disziplin zu sammeln vermöchte. Die praktische Theologie steht bekanntlich mit an erster Stelle.[1]) Die exegetische Theologie des N. T. hat bleibende Anregungen empfangen, besonders in Beziehung auf das Lukasevangelium, die Pastoralbriefe und das Johannesevangelium. Sodann aber hat Schleiermacher selbst mächtig auf die Kirchengeschichte des 19. Jahrhunderts eingewirkt,

[1]) Vgl. das Referat von Eckert über „Die Einwirkung der kurzen Darstellung auf die Theologie des 19. Jahrhunderts" in seinem Buch „Einführung in die Prinzipien und Methoden der Theologie" (Leipzig 909, Strübig) S. 12–95.

nicht nur auf die Theologie in deren vielfachen Verzweigungen. Wie seine Gestalt unablösbar ist von der Geschichte der Gründung der Berliner Universität, so auch von der Geschichte der preußischen Landeskirche, die in ihr neues Stadium trat mit der Einführung der Unionsagende.[1])

Nur das Alte Testament hat von Schleiermacher keinerlei Befruchtung empfangen. Aber hier zeigt sich nicht etwa eine empfindliche Lücke des theologischen Interesses, sondern dieser Mangel geht auf eine Verschiebung der Interessen zurück. Schleiermachers Interesse nämlich, soweit es das vorchristliche Stadium angeht, ist ganz absorbiert von der Versenkung in Plato und überhaupt in das griechische Altertum. Darum steht ihm der Satz fest, den er auch in der „Einleitung" ausgesprochen hat, daß auch das heidnische Altertum, wie das Heidentum überhaupt eine positive Beziehung zum christlichen Glauben haben müsse. Was aber Partikulares im Judentum existiere, gerade das sei offenkundig im N. T. abrogiert worden.

Unstreitig aber am bedeutendsten ist die Nachwirkung unseres Theologen auf dem Gebiet der systematischen Theologie, sowohl auf demjenigen der Ethik als der Glaubenslehre. Die Einflüsse nun, die auf dem Gebiet der Ethik liegen, sind noch keineswegs auch nur annähernd gesammelt worden. Die Geschichte der Ethik, die Schleiermachers Bedeutung für sie ins rechte Licht stellt, harrt ihrer Darstellung. Allerdings müßte man hier weit über den engeren Rahmen der theologischen Ethik hinausgehen und vielmehr die epochemachende Schrift über den „Versuch einer Kritik einer bisherigen Sittenlehre"

[1]) Eine Geschichte der preußischen Agende ist immer noch ein Desiderium; sie würde die kirchengeschichtliche Bedeutung Schleiermachers besonders ins Licht stellen; auch würde sie zeigen, daß gerade das Anfangsstadium bereits erschöpfend alle die Gesichtspunkte und Fragestellungen zeitigte, die neuerdings in ewiger Wiederholung auf den verschiedensten Seiten verlautbart werden.

zum Ausgangspunkt nehmen. Dazu müßte besonders auf die doppelte Problemstellung der philosophischen und der theologischen Ethik hingewiesen werden, die in dieser zwiefachen Sonderung einerseits verhängnisvoll, anderseits segensreich auf die Geschichte der Ethik eingewirkt hat.

Was aber endlich die dogmatische Theologie betrifft, so haben wir selbst hier noch schärfste Auslese zu halten. Denn es ist keineswegs unsere Aufgabe, die Nachwirkungen Schleiermachers auf dem gesamten Gebiet der Dogmatik, also in Beziehung auf die gesamte Summe der einzelnen Lehren darzustellen. Wir hätten dann anzufangen mit dem Begriff der Religion oder Frömmigkeit, der eine ganz besondere Entwicklung gehabt hat, die aber doch der Geschichte der Religionsphilosophie angehört. Wir hätten weiter zu gehen zu der eigentümlichen Gesamtdefinition des „Wesens des Christentums", welche an sich selbst, zumal im 19. Jahrhundert, eine Geschichte erlebt hat, für die unser Theologe am Anfang steht. Wir müßten sodann die Christologie besonders nehmen und das Problem von Idee und Geschichte in Beziehung auf Christus im Auge behalten. Auch hier würde uns eine überaus reichhaltige und anregende Geschichte des Problems sich auftun, markiert durch die Namen: Chr. F. Baur, D. Fr. Strauß, Hegel u. a. bis zu A. Drews in der Gegenwart. In Beziehung sodann auf die Begriffe der Versöhnung und Erlösung, der Sünde und Rechtfertigung hat bekanntlich A. Ritschl eine weitgehende Untersuchung, die an Schleiermacher besonders anknüpft, angestellt. So aber könnte man fortfahren und die weiteren Materialpunkte der christlichen Glaubenslehre vornehmen, und wir würden jedesmal konstatieren müssen, daß Schleiermacher von größter Bedeutung für die Geschichte aller dieser Probleme gewesen ist. Wollte man deswegen die einzelnen Ein- und Nachwirkungen zusammenstellen, so würde man vor einer schlechthin unübersehbaren Aufgabe stehen. Also

auch hier haben sich die Spezialisten innerhalb der systematischen Theologie an die Teilung der Aufgabe zu halten.

Man möchte nun versucht sein, sich zu beschränken in dem Sinne, daß man die gesamte Einwirkung der Glaubenslehre Schleiermachers auf die Dogmatik seiner Gegenwart und nächsten Folgezeit zum Ziel setzte. Die Aufgabe reizt unmittelbar und ist darum vielfach früher schon und auch gegenwärtig in Angriff genommen. Zuerst von W. Fr. Geß im Jahre 1837.[1]) Einige Jahre später hat dann W. Herrmann dieselbe Aufgabe wieder aufgenommen, nur in erheblicher Erweiterung des geschichtlichen Gesichtskreises.[2]) Endlich hat neuerdings Mulert in dankenswerter Weise die schon der Vergessenheit anheimgefallenen Arbeiten von Geß und Herrmann wieder aufgefrischt und selbst einen Beitrag zu dem Thema geliefert.[3])

Die nähere Einsicht in alle diese Versuche, die also sich auf eine bestimmte Zeit beschränken, zeigt indes, daß selbst in

---

[1]) Der Titel lautet: Deutliche und möglichst vollständige Übersicht über das theologische System Dr. Friedrich Schleiermachers und über die Beurteilungen, welche dasselbe teils nach seinen eignen Grundsätzen, teils aus den Standpunkten des Supranaturalismus, des Rationalismus, der Friesschen und der Hegelschen Philosophie erhalten hat. 2. stark vermehrte und verbesserte Auflage, Reutlingen. Eine 1. Auflage des Buches liegt vor in der anonymen Schrift aus demselben Verlag ohne den zweiten Teil unter dem einfacheren Titel: Deutliche und gedrängte Übersicht über die Glaubenslehre Schleiermachers, Reutlingen 1836. Mulert, Zeitschr. f. Th. u. K., 1909, S. 245, „vermutet" in dieser Schrift die 1. Auflage; er meint, sie sei „wohl" als solche anzunehmen. Darüber kann aber nach dem Vorwort der 1. Aufl., das in der 2. wieder abgedruckt ist, absolut kein Zweifel vorliegen. Die 2. Aufl. weist offenkundig auf die sonst verborgen gebliebene erste hin.

[2]) Sein Buch trägt den Titel: Geschichte der protestantischen Dogmatik von Melanchthon bis Schleiermacher, Leipzig 1842. In einem Schlußkapitel bietet er eine „Historische Kritik der Glaubenslehre Schleiermachers", in welchem er ebenfalls in alle möglichen Materialpunkte der Dogmatik sich einläßt.

[3]) „Die Aufnahme der Glaubenslehre Schleiermachers" in Ztschr. f. Th. u. K., 1908, S. 107–139 und 1909: Nachlese dazu S. 243–246. Vgl. dazu die Ergänzung von Lic. H. Scholz: Analekta zu Schleiermacher, ebd. 1911, S. 293–314.

dieser Verengerung das Thema unbefriedigend bleibt. Wer als gewissenhafter Historiograph alles das sorgfältig sammeln und darstellen wollte, was alles damals geurteilt worden ist über ein derartig originales und schwieriges Werk, würde sich notwendig jedes systematischen Fadens der Darstellung enthalten müssen. Es müßte auf eine Notizen- und Kuriositätensammlung schließlich hinauslaufen, in der dann auch die „Kirchenpolitik" natürlich nicht fehlen dürfte mit ihrem immer einseitigen Urteil vom Standpunkt einer „Partei".[1]) Ob aus solcher Darstellung aber für die wirkliche Kenntnis der geschichtlichen Einwirkungen Schleiermachers lohnende Frucht herauskommen würde? Es ist naturgemäß überaus viel geschrieben worden über die Glaubenslehre unseres Theologen, das jeglichen Wertes für die Gegenwart und Zukunft ermangelt. Schon das Bekenntnis, das uns überaus oft begegnet, daß dies Werk in einem höchst schwierigen Stil geschrieben sei und daß es voller Dunkelheiten stecke, läßt auf die Bedeutungslosigkeit der meisten Rezensionen schließen. Sie offenbaren aber eins mit unbestreitbarer Klarheit, nämlich die geschichtliche Situation der damaligen Theologie, den Charakter der Zeit, die Beschränktheit ihres Gesichtskreises und ihres Urteils. Unter diesem Gesichtspunkt allein hätte eine derartige Sammlung wissenschaftliches Interesse, und aus diesem Grunde allein haben wir auch von sämtlichen zeitgenössischen Kritiken und Rezensionen Kenntnis genommen.

Im übrigen aber muß die Frage nach den geschichtlichen Wirkungen Schleiermachers auf dem Gebiet der Dogmatik den einzelnen Materialpunkten überwiesen werden. Es ist unausbleiblich, daß die protestantische Dogmatik selbst in ihrer Lehrentwicklung Punkt für Punkt den Zusammenhang mit Schleiermacher im Auge behält. Freilich ginge uns dabei eine ein-

[1]) So hat denn Scholz a. a. O. mit besonderem Behagen das Verdammungsurteil der Ev. K.-Z. damaliger Zeit abgedruckt und durchsichtige Bemerkungen daran geknüpft.

heitliche Übersicht über die Gesamtwirkung Schleiermacherscher Theologie verloren, und diese könnten wir unmöglich vermissen. Wie ist sie zu gewinnen?

Die einzig mögliche Antwort, die übrigbleibt, ist die, daß man die ausgeprägte, eigentümliche Methode, d. h. die leitenden Prinzipien als den innersten und tragenden Grund der Glaubenslehre Schleiermachers zum Gegenstand der fraglichen Untersuchungen macht. Die Fragestellung lautet demnach: Welchen Eindruck und welche Nachwirkungen hat diese eigentümliche Prinzipienlehre Schleiermachers, wie sie in seiner Glaubenslehre zutage trat, gehabt? Diese Frage ist aber noch keineswegs in Angriff genommen, ja, sie ist noch nicht einmal gestellt worden. Man hat, wenn von Schleiermachers Glaubenslehre die Rede war, wesentlich nur an die Materialpunkte gedacht, in erster Linie an den Religionsbegriff. Es kann aber keinem Zweifel unterliegen, daß gerade die prinzipielle Stellung von allerhöchster Bedeutung ist und daß allein von hier aus sich ein einheitliches Bild von der Einwirkung Schleiermachers auf die Theologie des 19. Jahrhunderts ergibt.[1])

Möglich, daß das geschichtliche Bild, das sich dabei vor unseren Augen entfaltet, ein wenig erfreuliches ist; möglich, daß anstatt positiver Nachwirkungen vielmehr Lücken und immer wieder Lücken uns entgegentreten, daß also die nachfolgende Geschichte den negativen Erweis bringt, daß die Prinzipienlehre und damit das Herz der Theologie Schleiermachers gänzlich unwirksam und unverstanden geblieben ist. Wir müßten dann allerdings dieser Wahrheitserkenntnis manches schöne Vorurteil hinsichtlich der Geschichte der protestantischen

[1]) Einen ersten Versuch dieser Richtung hat Wehrung angestellt am Schluß seiner verdienstvollen, nur der Methode Schleiermachers gewidmeten Schrift: Die philos.-theol. Methode Schleiermachers, Göttingen 1911, S. 118 ff. unter dem Titel: Literarische Umschau. Indessen handelt es sich hier nur um eine „rasche Durchwanderung", die zudem durch die Einseitigkeit der Auffassung der Methode Schleiermachers inhaltlich anfechtbar ist.

Theologie des 19. Jahrhunderts opfern. Wir würden aber deshalb nicht irre werden an der Bedeutung Schleiermachers, wenn wir feststellen müßten, daß er für die Folgezeit in dem Zentralstück seiner Theologie so gut wie nichts bedeutet hat. Wir wissen ja aus der Geschichte überhaupt, daß die wahrhaft neuen und großen Gedanken erst nach Jahrhunderten ihre Wirkung offenbaren.

In diesem Sinn sei also unsere nunmehr folgende Untersuchung aufgefaßt. Lediglich die Prinzipienlehre sei unser Augenmerk, oder die wissenschaftliche Grundlegung der Theologie, so wie sie Schleiermacher gewollt und beabsichtigt hat. Und nur soweit unbedingt erforderlich, wird dabei auch auf einzelne Materialpunkte, besonders auf den Religionsbegriff einzugehen sein. In drei Perioden verläuft dabei die Nachwirkung Schleiermacherscher Prinzipienlehre; diese ergeben sich indes nicht an der Hand eines innerlich fortschreitenden Entwicklungsganges, sondern sie heben sich nur mehr äußerlich voneinander ab, sofern die erste Periode diejenige ist, die die kritische, vorwiegend ablehnende Stellung der Zeitgenossen zum Inhalt hat; die zweite diejenige, welche die positiven Einflüsse der eigentlichen Schüler Schleiermachers von Twesten bis A. Schweizer in sich befaßt, während die dritte die kritische Wiederanknüpfung an Schleiermacher seit A. Ritschl wieder aufnimmt.

Bevor die Darstellung der geschichtlichen Entwicklung beginnen kann, sei eine kurze Skizzierung der eigentümlichen Prinzipienlehre Schleiermachers vorangeschickt.

Skizzierung der eigentümlichen Prinzipienlehre Schleiermachers.

In Betracht kommt wesentlich nur die Einleitung in die Glaubenslehre, neben der die „Kurze Darstellung des theologischen Studiums" herangezogen werden muß.[1]) Auf die Differenzen der beiden Auflagen der beiden Schriften kann hier nicht eingegangen werden, auch nicht auf diejenigen Einzelheiten, die erst die neuere Kritik ans Licht gezogen hat. Lediglich eine Skizze der Grundanschauung ist beabsichtigt, um an ihr einen Führer durch die nachfolgende geschichtliche Entwicklung zu haben.

Schleiermacher war durchdrungen davon, daß er mit seiner Glaubenslehre einen vollständig neuen Weg betreten habe. Er wollte nämlich die dogmatische Theologie gründlich trennen von jeder Philosophie, unter welcher er aber stets die spekulative Philosophie verstand. Die spekulative Philosophie galt ihm als einem Kind seiner Zeit als die eigentliche Philosophie im eminenten Sinne, deren Eigenart er darin erblickte, daß sie die gegebenen Tatsachen der Erfahrung aus rationalen Deduktionen zu erschließen suchte, anstatt sich der Erfahrung unterzuordnen. Dies letzte war aber unbedingt für eine christliche Dogmatik geboten; sie konnte unmöglich „spekulativ" verfahren, sie mußte „geschichtlich" fundamentiert werden. Deswegen wird denn auch die Glaubenslehre der historischen Theologie untergeordnet mit dem Zweck, die „geltende Kirchenlehre" im Zusammenhang darzustellen. Ihren wissenschaftlichen Charakter empfängt nun weiter eine derartige Glaubenslehre der Kirche durch ihren dialektischen Zusammenhang, durch das in ihr zum Ausdruck kommende „System". In solcher systematisierenden Darstellung soll endlich auch die Individualität des Dogmatikers

[1]) Verwiesen wird auf Stanges „Kritische Ausgabe" von Schleiermachers Glaubenslehre (Deichert 1910) und H. Scholz „Kritische Ausgabe der Kurzen Darstellung" (Deichert 1910).

sich betätigen, so daß ihr Spielraum gegeben ist und sie nicht in Gefahr kommt, einfach nur die geltende Lehre in logischer Anordnung wiederzugeben. Stellenweise tritt diese Individualität so stark hervor, daß die ganze Glaubenslehre sogar „Darstellung der frommen Gemütszustände" genannt wird. Doch sind das Wendungen, die nur selten sind und jedenfalls nicht den im ersten Paragraphen der Glaubenslehre (1. Aufl.) formulierten Grundsatz verdrängen dürfen. Unter den drei in Frage kommenden Instanzen: der Kirchenlehre, der Wissenschaft und der Individualität des Dogmatikers ist jedenfalls die erste die grundlegende, die andern sind die nachgeordneten. Jeder, der die ersten vier Paragraphen der Einleitung der 1. Auflage aufmerksam liest, wird dies bestätigen. Die Kirchenlehre bietet den eigentlichen Stoff, die Wissenschaft dagegen nur die Form, und die Individualität handhabt einerseits die Form, andererseits darf sie auch den Inhalt in gewissen Grenzen variieren. Diese Anschauung entspricht vollkommen den Grundsätzen der Kurzen Darstellung hinsichtlich der dogmatischen Theologie.

Es ist darum durchaus verkehrt, die Glaubenslehre einseitig unter dem individuellen Gesichtspunkt einer Darstellung der subjektiven, persönlichen Frömmigkeit aufzufassen. Dieser Gesichtspunkt spricht zunächst nur mit; er ist keineswegs beherrschend. Als „Darstellung frommer Gemütszustände" wird denn auch die Glaubenslehre in der K. D. so gut wie gar nicht angesprochen, in der „Einleitung" nur vereinzelt, besonders im § 1.[1]) Nur der eigentümliche Religionsbegriff Schleiermachers bringt es mit sich, daß dieser Gesichtspunkt später immer mehr heraustritt, besonders in der 2. Auflage der Glaubenslehre. Wir stehen hier indessen vor einem höchst interessanten Problem, das späterer Untersuchung vorbehalten

[1]) 1. Aufl. Abs. 3 u. 4.

bleiben muß. Hier soll aber mit aller Bestimmtheit ausgesagt werden, daß abgesehen von jenem eigentümlichen Religionsbegriff gemäß den grundlegenden Paragraphen der Einleitung und der K. D. die Dogmatik Darstellung der Kirchenlehre ist als einer geschichtlich gegebenen Gestalt des geschichtlichen Christentums. Damit allein wird der Zweck erreicht, die Dogmatik von der spekulativen Philosophie abzugrenzen.

Nun aber kompliziert sich diese Situation dadurch nicht wenig, daß neben der dogmatischen Theologie die „philosophische Theologie" in der K. D. an beherrschender selbständiger Stelle auftritt. Auch die „Einleitung" nimmt auf sie starke Rücksicht; ja sie ist vom 5. Paragraphen an[1]) nichts anders, als die Ausführung des Programms der „Philosophischen Theologie" nach der K. D. Es handelt sich nämlich von § 5 an um die Feststellung der „Idee des Christentums". Das ist aber die Aufgabe der „philosophischen Theologie", die sich ihrerseits an die „Ethik" anlehnt. Man könnte nun einwenden, daß doch diese Idee genügend zur Darstellung käme innerhalb der Glaubenslehre selbst, die doch die Kirchenlehre zum Gegenstand habe. Tatsächlich untersteht ja diese Kirchenlehre schon nach § 1 dieser „Idee des Christentums". Allein es verhält sich nun faktisch so, daß die „Idee des Christentums" die eigentliche Aufgabe der „philosophischen Theologie" ist, die sich in „Lehnsätzen" an die Ethik, Religionsphilosophie und Apologetik anschließt. Diese Idee wird auf originalem „kritischem" Wege gewonnen, nämlich durch „Gegenüberstellung" der nichtchristlichen und der christlichen Religion. Grundlegend voran geht aber zunächst die Gewinnung des Religionsbegriffs, der ebenfalls Objekt der philosophischen Theologie ist, genauer der Ethik selbst, von welcher jene sich abzweigt. Wie nun dieser allgemeine Religionsbegriff gewonnen wird, welche

[1]) Es ist stets die 1. Auflage der K. D. und der „Einleitung" gemeint, wo nicht die 2. Aufl. besonders genannt wird.

„Methode" Schleiermacher dazu anwendet, ob die psychologische oder die spekulative oder die transzendentale, das ist eine Streitfrage der modernen Schleiermacherforschung, die wir hier übergehen können. Unbestritten ist jedenfalls, daß die Idee des Christentums im Unterschied vom Religionsbegriff auf dem ganz bestimmten Wege der „kritischen Methode" gewonnen wird, d. h. der Gegeneinanderhaltung des Christlichen und Nichtchristlichen innerhalb der Religion. Darüber hat sich Schleiermacher in der K. D. grundsätzlich genügend ausgesprochen und hat in seiner Einleitung die Ausführung dazu gegeben.[1])

Also die Idee des Christentums finden wir auf dem Wege vergleichender Religionskritik. Allein wir finden nun doch nicht positiv diese Idee dort, wir setzen bei dem Vergleich ja doch schon die Kenntnis des Christentums voraus! Was wir genauer gewinnen, ist lediglich „der Ort", den das Christentum innerhalb der Religionsgeschichte einnimmt. Es handelt sich denn auch nur darum in der Einleitung, „dem Christentum seinen Platz zu bestimmen innerhalb der Religionen", niemals darum, das Christentum auf einem derartigen Wege zu „konstruieren". Es ist vielmehr eine „positive geschichtliche" Religion, eine eigentümliche Individualität unter den Religionen, wie bereits die fünfte Rede, auf die Schleiermacher in der „Einleitung" rekurriert, angedeutet hatte.[2])

Bei dieser ganzen Konstruktion bleibt nun eine Frage offen, welchen Zweck Schleiermacher eigentlich mit dieser religions-philosophischen „Ortsbestimmung" des Christentums erreichen will? Wozu trägt er dies Ganze vor, da doch die Glaubenslehre selbst schon Darstellung des Christentums im Zusammenhang ist? Handelt es sich etwa um einen „Wahrheitsbeweis" des Christentums in dieser „philosophischen Theo-

[1]) Vgl. § 32 f. K. D. 2. Aufl.
[2]) § 17, 3.

logie"? Keineswegs, denn bewiesen soll nichts werden, sondern nur „gegeneinander gehalten". Wohl kommt gelegentlich heraus, daß unter allen Religionen das Christentum die „vollkommenste" ist, aber das sind nur Äußerungen, die keineswegs den Kern der Darstellung selbst treffen. Die Ortsbestimmung ist rein objektiv gemeint und leitet über zu den grundlegenden Bestimmungen über die Begriffe der Offenbarung, des Wunders, der Weissagung usw.

Sieht man näher zu, so liegt nun doch ein Zusammenhang zugrunde, wenn auch ein versteckter. *Denn die Ortsbestimmung dient zur Unterscheidung des Christentums von anderen Religionen, dagegen dient die systematische Darstellung der Glaubenslehre selbst zur positiven Feststellung desselben.* In beiden Fällen also wird *ein Zusammenhang* gesucht, dort nach *außen*, hier nach *innen*. Beide Seiten der Darstellung ergeben dann erst die vollständige Darstellung des Zusammenhangs.

Dies also ist die eigentümlich prinzipielle Grundstellung der Schleiermacherschen Glaubenslehre. Die jeweilige Kirchenlehre, *die ihrerseits der Idee des Christentums unterstellt ist*, wird dargestellt „im Zusammenhang". Zwischen einer spekulativen Deduktion oder einem rationalen Beweis einerseits und einer bloß empiristischen Beschreibung andrerseits bewegt sich die zusammenhängende Darstellung hindurch, eine eigenartige „kritische" Mitte innehaltend. *Diese Darstellung ist der Beweis selbst, soweit von einem solchen eben die Rede sein kann.* Eine Sache, die allseitig und erschöpfend nach außen und nach innen dargestellt werden kann, wobei sich ein widerspruchsloses Ganzes ergibt, ist für die wissenschaftliche Untersuchung gerechtfertigt. Dagegen würde eine bloß esoterische Darstellung, also ein bloßes „System" ohne Zusammenhang mit der Realität der Außen-

welt, sich niemals von einem rein ideellen Gedankengebilde abgrenzen können. Erst die Religionsphilosophie und philosophische Theologie gibt dem „System" der Glaubenslehre die notwendige systematische Vollständigkeit und damit den Charakter des Wirklichen.

Das Ganze stellt demnach einen höchst originellen Versuch vor, die Theologie als Wissenschaft von jeglicher Begründung auf philosophisch rationalem Wege zu befreien und dabei dennoch den Charakter einer Wissenschaft unter allen Umständen festzuhalten. Nicht eine rationale Deduktion kann der Theologie dienlich sein; aber auch nicht eine bloß empiristische Darstellung, die es nur mit der Beschreibung eines positiv Gegebenen zu tun hätte, sondern ein Mittelweg wird gesucht, der der „kritische" Weg genannt wird, und wobei es sich um die kritische Darstellung eines Gegebenen handelt. Das Christentum darzustellen, und zwar kritisch, ist also die Gesamtaufgabe; diese Darstellung ist stets eine solche, die einen „Zusammenhang" nachweist, wodurch das Dargestellte sich als ein widerspruchsloses und vollständiges Ganzes ergibt, welches in den übrigen Zusammenhang des Wirklichen sich einreiht. Mehr kann eine Wissenschaft, die es mit Erfahrungsgrößen zu tun hat, niemals erreichen, denn sie kann doch diese Größen unmöglich „konstruieren" wollen; aber auch kann sie dieselben nicht lediglich empirisch beschreiben, sie wird sie demnach „kritisch" darzustellen haben.

Daß nun solche Darstellung eines Zusammenhängenden eine doppelte Seite hat, eine esoterische und eine exoterische, liegt auf der Hand, und daß beide zu ihrem Recht kommen müssen, desgleichen. Weiter ist einleuchtend, daß die exoterische Darstellung, die es also mit dem Vergleich des Christentums mit andern Religionen zu tun hat, mehr außerhalb der eigentlichen Theologie zu liegen und „philosophischen" Charakter anzunehmen scheint; um so mehr, wenn Schleiermacher

selbst diese Aufgabe als „philosophische Theologie" bezeichnet hat. Aber es ist dennoch falsch, zu behaupten, daß Schleiermacher mit diesem Teil seinem wichtigsten Ziel untreu geworden wäre, nämlich die Theologie gänzlich von der Philosophie freizumachen. Handelt es sich doch bei diesem Ziel nur um die Freiheit von einer spekulativ oder konstruktiv verfahrenden oder rationalistischen Theologie, während seine „philosophische" Theologie nur deshalb so genannt wird, weil sie sich auf Lehnsätze der Ethik stützt. Mag nun an diesem Punkt Schleiermachers Theologie nicht völlig abgeklärt erscheinen, so steht doch unzweifelhaft fest, daß die wirkliche Aufgabe dieser philosophischen Theologie die ist, gegebene positive Größen kritisch miteinander zu vergleichen, also durchaus nicht spekulative Methoden anzuwenden. Das sollte wenigstens nicht verkannt werden! Es ist aber weiter klar, daß diese philosophische Theologie demselben Zweck dient, nämlich einer Darstellung im Zusammenhang. Die Frage, die beantwortet wird, ist beidemal: Was ist das Christentum im Zusammenhang, was ist seine Eigenart gegenüber anderem und in sich selbst?

Damit ist eine völlig neue Problemstellung aufgeworfen, die sich von der herkömmlichen aufs bestimmteste unterscheidet. Die herkömmliche Fragestellung aber war eine solche, daß sie sich einseitig zwischen dem Gegensatz einer rationalen und supranaturalen Theologie bewegte. Indem wir im folgenden Kapitel diese herkömmliche Fragestellung untersuchen, legen wir zugleich ein Zeitbild zugrunde, welches für unsere Hauptaufgabe, die Darstellung der geschichtlichen Einwirkungen der Schleiermacherschen Prinzipienlehre, unerläßlich ist.

Die Zeitlage der dogmatischen Theologie.

Ehe die Stimmen wiedergegeben werden können, die sich zu Lebzeiten Schleiermachers sowie unmittelbar nach seinem Tode zu seinen dogmatischen Grundanschauungen geäußert haben, wird es erforderlich sein, die Zeitlage der damaligen deutschen Theologie zu schildern, um aus ihr heraus diese Stimmen zu verstehen. Es handelt sich um die ersten zwei — drei Dezennien des 19. Jahrhunderts, also um diejenige Generation, die noch gänzlich unberührt war von irgend welchen Einwirkungen Schleiermacherscher Prinzipienlehre. Wohl hatten die „Reden" außerordentlich eingewirkt, sie hatten die religionsphilosophische Diskussion mächtig in Fluß gebracht, aber von irgend welchen Ansätzen der Prinzipienlehre enthielten sie ja nichts; und als im Jahre 1810 die Kurze Darstellung erschien, die freilich die Prinzipien der Theologie Schleiermachers in den Vordergrund rückten, da fanden sie doch so gut wie überhaupt kein Echo. Außer einer Besprechung von Schwarz, auf die noch eingegangen werden wird, läßt sich in der gesamten deutschen Literatur und in dem außerordentlich reichhaltigen Magazin von Literaturschriften und Zeitungen nicht eine einzige Anzeige konstatieren. Erst nach dem Erscheinen der Glaubenslehre, die mit der Ausführung jenes Programms in der „Einleitung" beginnt, äußern sich die Zeitgenossen zu dem prinzipiellen Standpunkt Schleiermachers.

Die ersten beiden Dezennien des 19. Jahrhunderts sind durch eine auffällige Unfruchtbarkeit dogmatischer Produktivität gekennzeichnet. Diese Unfruchtbarkeit geht Hand in Hand mit einer ebenso einseitigen Orientierung, die für die prinzipielle Stellung der einzelnen Theologen entscheidend ist. Außer dieser einseitigen Orientierung gibt es keine andere Möglichkeit der Problemstellung oder der Gesichtspunkte. Es handelt sich immer und überall lediglich um die Alternative des Rationa-

lismus oder des Supranaturalismus. Zwar fehlt es nicht an Vermittlungsversuchen, aber sie bewegen sich in einer quantitativen Ausgleichung oder, was auf dasselbe hinauskommt, in einer Abstumpfung der an sich scharf formulierten Gegensätze. Selbstverständlich konnte unter diesen Umständen von beiden Seiten immer nur dasselbe behauptet und wiederholt werden. So resultierte jene dogmatische Sterilität, die sich in einer typischen Neuauflage der gangbaren Lehrbücher beider Grundrichtungen nach außen dokumentierte. Auf supranaturalistischer Seite erlebten die dogmatischen Lehrbücher eines Morus, Reinhard ihre 4–5 Auflagen[1]), auf rationalistischer Seite erschienen Wegscheiders Institutionen nicht weniger als siebenmal von 1815–1833[2]), Stäudlins Dogmatik erschien dreimal[3]), Ammons Summa zweimal[4]), Bretschneider durfte mit seiner vermittelnden Haltung ebenfalls eine ganze Reihe Neuauflagen seines „Handbuchs der evang.-luth. Kirche" erleben.[5])

[1]) Morus, Epitome theol. christ. 5. Aufl. 1821. Reinhard, Vorlesungen über die Dogmatik. Hrsg. von Berger, später Schott. 5. Aufl. 1824. Die erste von Morus erschien 1789, die von Reinhard 1818. Schotts Epitome erlebte nur zwei Aufl. 1811/12, die andere 1822.

[2]) Wegscheider, Institutiones Theol. christ. dogm. 1815, 17, 24, 25, 29, 33.

[3]) Stäudlin, Dogmatik und Dogmengeschichte. 1801. 3. Aufl. 1822.

[4]) Ammon, Summa Theol. christ. 1804, 08, 16, 30.

[5]) Die 1. Aufl. erschien 1814, die 4. 1838. An wichtigeren Erscheinungen dieser Zeit erwähne ich noch auf supranaturalistischer Seite: Storr, Doctr. christ. pars theoret. 1793, übersetzt von Flatt 1803 u. 13. F. H. C. Schwarz, Grundriß der Dogmatik, 1816. Eschemayer, Die einfachste Dogmatik aus Vernunft, Geschichte und Offenbarung, 1828. Die folgenden Lehrbücher von Knapp, Hahn, Steudel, Böhmer u. a. gehören bereits dem 3. Dezennium an. Auf rationalistischer Seite wären noch zu berüksichtigen: Tieftrunk, Religion der Mündigen; auf spekulativer: Daub, Theologumena 1806, und Einleitung in das Studium der christl. Theol. 1810. Marheineke, Grundlehren der christl. Dogmatik als Wissenschaft, 1819, 27. Rust, Philosophie und Christentum oder Glauben und Wissen, 1825, 33. De Wette griff bereits 1815 mit seiner religionsphilosophischen Arbeit: Über Religion und Theologie in die Entwicklung ein; sein Lehrbuch der christl. Dogmatik dagegen erschien erst 1828.

Abgesehen von Daub, der mit seiner eigentümlichen spekulativen Richtung vorerst noch lange Zeit als ein Unikum dastand, bis ihn in den dreißiger Jahren die Hegelsche Ära auf den Schild erhob, ist die geistige Höhenlage dieser Periode vollständig durch den genannten Gegensatz einer rationalistischen und einer supranaturalistischen Position gekennzeichnet. Der Rationalismus mochte dabei vielfache Nüanzierung aufweisen, er mochte eine mehr eklektische, oder naiv deistische, oder endlich eine kritizistische Begründung seiner vernünftigen Deduktionen christlicher Glaubenswahrheiten vornehmen; in der Grundrichtung blieb er sich treu. Ebenso mochte der Supranaturalismus sich mehr oder weniger rein traditionalistisch verhalten, resp. mehr oder weniger eine rationale Begründung der geschichtlichen Offenbarung versuchen, grundsätzlich blieb auch er sich treu in der ausgesprochenen Abhängigkeit von der „positiven" offenbarungsgeschichtlichen Grundlegung der christlichen Theologie. Die damalige Theologengeneration stellte sich selbst einmütig unter die Beurteilung der Alternative, mehr noch, als wenn heutzutage die Gruppierung nach den Begriffen: positiv – liberal vorgenommen wird. Gerade auch der Anschluß an Kants Kritizismus und die Neubelebung des Rationalismus durch denselben hatte in keiner Weise dahingeführt, eine neue dritte Möglichkeit oder eine neue Problemstellung zu erzeugen. Ethik und Religion waren für Kant ja nicht irgendwie Erfahrungswissenschaften, die von den positiven Tatsachen der Geschichte abhängig wären, sondern gerade sie wurzelten in den aprioriischen Ideen der reinen praktischen Vernunft. Somit wurde durch die kritische Wendung des Rationalismus nach keiner Richtung eine Wesensänderung des alten Streitpunktes herbeigeführt.[1]) Wenn irgendwie das Bild von

[1]) Eine interessante Bestätigung obiger Beobachtung bildet ein Aufsatz aus unbekannter Feder in der später noch mehrfach zu erwähnenden „Oppositionsschrift" für Theologie und Philosophie aus der Friesschen

einem festgefahrenen Gleis für den Charakter einer geistigen Richtung zutreffend ist, so zeigt es sich hier als solches. Die protestantische Theologie konnte weder rückwärts noch vorwärts, sie schien am Ende ihrer geschichtlichen Entwicklung angelangt. Am deutlichsten erwiesen das die Vermittlungsversuche von Schott und Bretschneider, die auf beiden gegnerischen Seiten berechtigtem heftigen Widerspruch begegneten.

Als dann späterhin in den dreißiger Jahren die Hegelsche Philosophie in die Theologie eindrang, besonders durch Rosenkranz und zum Teil durch Chr. F. Baur, schien es zwar, als würde eine neue Orientierung und mit ihr eine neue Epoche für die Theologie anheben. Jedenfalls trat diese neue theologische Richtung mit dem Anspruch auf, daß sie den Gegensatz von Rationalismus und Supranaturalismus innerlich in sich überwunden habe. Auf der andern Seite schien die supranaturale Richtung ebenso wie die rationalistische von selbst an

---

Schule Bd. IV, Heft 1, 1831, betitelt: Versuch einer Darstellung der neuesten Geschichte des Rationalismus und Supranaturalismus. Der Verf. kennt lediglich die beiden streng geschiedenen Standpunkte und gruppiert nun die Gesamtheit der Theologen der ersten Generation des 19. Jahrhunderts in drei Parteien, in „entschiedene Rationalisten, entschiedene Supranaturalisten und in Vermittler". Die ersten werden wiederum geteilt in historisch-kritische, wozu Böhme, Gabler, Paulus, Röhr, Wegscheider, Tzschirner gehören, und in philosophische, die wiederum als kritische: Kant, Fries, H. Schmid, Krug, — als „Verstandesrationalisten" — Grohmann, Märtens —, als Naturphilosophische — Schelling, Hegel, Weiße, Rust —, endlich als „Gefühlsrationalisten" — Baumgarten, Crusius, Jakobi und Schleiermacher(!) — unterschieden werden. Die entschiedenen Supranaturalisten werden wieder gesondert nach drei Unterklassen, als verstandesmäßige, kirchengläubige und spekulative. Zu den ersten gehören Bengel(!), Hegel, Kaiser, Plank, Reinhard, Steudel u. a.; zu den zweiten Harms, Hahn, Kleuker, Knapp, Sartorius, Storr; zu der dritten Gruppe Kähler, Eschenmayer, Marheineke. Endlich die Vermittler, denen er eine ganze Reihe beizählt, Ammon sogar neben Bretschneider, Schott, Stäudlin, C. J. Nitzsch, Neander, Twesten u. a. Wir sehen, Schleiermacher ist von seinen Schülern getrennt. Hegel figuriert zweimal, auch sonst fehlt es nicht an Willkürlichkeiten. Aber die Orientierung ist vom Standpunkt eines Kantianers Friesscher Observanz äußerst bezeichnend.

ihrer Unfruchtbarkeit unterzugehen, so daß die neuspekulative Theologie tatsächlich das Feld allein zu behaupten begann. Allein es zeigte sich sehr bald, daß die spekulative Theologie lediglich eine Neuauflage des Rationalismus war, daß sie die Theologie vollends der Philosophie überlieferte und ihr nicht einmal ein Residuum im Gefühl überlassen mochte. Es war deswegen gesteigerter, ja aufs höchste gespannter Rationalismus, demgegenüber die supranaturale Theologie sich zurückzog auf den von aller Philosophie und Vernunft verlassenen Boden der geschichtlichen Tradition. Nach dem baldigen Abebben der spekulativen Hochflut befand sich denn auch die Theologie in derselben Sackgasse, in der sie sich vor dieser Hochflut bereits befand. Der alte Gegensatz von Rationalismus und Supranaturalismus fuhr weiter fort, die Geister zu bannen; und die Geschichte der deutschen Theologie wäre zweifellos eine endlose Wiederholung des alten Streites geworden, an dem die wissenschaftliche Mission des Protestantismus gescheitert wäre, wenn nicht die Vorsehung ihr einen Schleiermacher geschenkt hätte. Dieser ist es gewesen, der der Geschichte der Theologie im 19. Jahrhundert die lebenskräftigen Keime eingeflößt hat, durch die sie tatsächlich im 19. Jahrh. befruchtet ist. Schleiermacher war es, der grundsätzlich in seiner Prinzipienlehre den Gegensatz von Rationalismus und Supranaturalismus überwunden hatte, ganz anders, als dies die damaligen Vermittlungstheologen vorhatten, ganz anders auch, als die Hegelsche Spekulation dies erstrebte. Es war eine wirkliche Überwindung durch Einführung völlig neuer Gesichtspunkte oder Fragestellungen. Dabei war für ihn selbstverständlich die rationalistische und die spekulative Methode völlig gleichgeartet und gleichwertig; er trennte sich mit aller Entschiedenheit von beiden. Nicht weniger aber war der traditionelle Supranaturalismus seinem Denken unannehmbar, da er ihm eine wissenschaftliche Begründung unmöglich machte. Schleier-

macher hingegen wollte eine „positive" Theologie, die auf positiven, unleugbaren Tatsachen sich gründete, die der wissenschaftlichen Analyse zugänglich waren; also eine „positive Wissenschaft". Die Frage aber, die nun entsteht, und die für uns von allergrößter Wichtigkeit ist, lautet kurz: Hat ihn seine Zeit, hat ihn die Nachwelt verstanden? Oder was war es, das sie von ihm aufnahm und verwertete?

Der Beantwortung dieser Frage dient die folgende historische Untersuchung; sie ist so angelegt, daß wir von den verschiedenen Standpunkten aus die Einwirkung der Schleiermacherschen Prinzipienlehre feststellen. Selbstverständlich ergab sich diese Anordnung nach Standpunkten als die einzig fruchtbare, zumal wir ja nicht die Wirkung der Theologie Schleiermachers hinsichtlich der einzelnen inhaltlichen Lehrpunkte der Dogmatik im Sinne haben, sondern eben die Prinzipienstellung, die immer nur prinzipiell beurteilt werden kann. An den Anfang stellen wir die Beurteilung vom katholischen Standpunkt, die lediglich der Vollständigkeit wegen hinzugefügt wird. Dann wird die supranaturalistische, die rationalistische, die vermittlungstheologische, die Friessche und die Hegelsche Kritik folgen.[1])

[1]) Die nachfolgend benutzte Literatur ist aus folgenden Quellen geschöpft. Zuerst kommt natürlich das doppelte „Sendschreiben Schleiermachers" an Lücke in Betracht. In diesen beiden finde ich bereits nicht weniger als 18 verschiedene Rezensionen und Anzeigen der Glaubenslehre angedeutet, meist nur nach den Namen der Verfasser. Es sind dies: Delbrück (W. I, 2 S. 580, 582, 600); Rust (S. 582). „Ein anderer würdiger Mann aus der Tübinger Schule" (S. 582), daneben Baur (ebd. und S. 627 f., 635). Steudel (S. 583, 591, 645). Bretschneider (S. 582, 592, 597). Tzschirner (S. 586, 589, 597). Fries und Schmid (S. 589, 642). Branis (S. 595). C. J. Nitzsch (S. 596, 647, 682). Marheineke (S. 597). Hase (S. 597). Röhr (S. 627). Schwarz (S. 637). Sack (S. 638). Twesten (S. 647). Zeitschrift „Hermes" (S. 647). Nächst den Sendschreiben kommt als weitere ergiebige Quelle in Betracht Rosenkranz, Kritik der Schleiermacherschen Glaubenslehre, 1836. Ein Jahr später erschien das bereits erwähnte Buch von W. Herrmann, endlich 1842 das besonders ergiebige Geßsche Buch mit einem Literatur-Verzeichnis am Schluß. Man hat in

Schließlich könnte noch das Bedenken gegen die nachfolgende Darstellung erhoben werden, daß sie innerhalb der Geschichte der Kritik mit dem Erscheinen der 2. Auflage der Glaubenslehre, keinen Einschnitt eintreten läßt, obwohl doch der bedeutende Unterschied beider Auflagen unverkennbar zutage liegt. Allein wir werden uns überzeugen, daß diese Differenz von niemandem gesehen worden ist, daß vielmehr einstimmig die Unterschiedslosigkeit, höchstens die formelle Verbesserung der zweiten behauptet wurde.

diesen Schriften komplett die in Frage kommende Literatur zusammen. Darüber hinaus Neues hat weder Mulert noch Scholtz in den genannten Studien (Ztschr. f. Th. u. K. 1908, 09, 11) beibringen können. Wenn der letzte besonders als Neuentdeckung die Rezension von W. von Schütz in den Wiener Jahrbüchern hervorhebt, so ist darauf zu sagen, daß bereits Rosenkranz gleich zu Anfang seines Schriftchens daran erinnert. Nicht angeführt hat Mulert in seiner auf Vollständigkeit Anspruch machenden Übersicht zwei von Schleiermacher selbst bereits genannte Besprechungen, resp. Notizen, von Sack in seiner Christl. Apologetik 1829 und von Fries in der Oppositionsschrift 1823, Bd. VI, Heft 1.

I. Die Kritik der Glaubenslehre.

1. Die Kritik vom katholischen Standpunkt.

Eine der ersten Stimmen, die sich bald nach dem Erscheinen der beiden Bände der Glaubenslehre 1. Auflage in den „Wiener Jahrbüchern für Literatur" im Jahre 1823 in einer sehr ausführlichen Anzeige und Besprechung (S. 84 – 126) äußert, ist die des Romantikers und Konvertiten Wilhelm v. Schütz. Charakteristisch für diese Anzeige ist der Umstand, daß gleichzeitig mit ihr eine andere über ein inzwischen verschollenes Buch von einem katholischen Priester erfolgt namens Hohenegger, betitelt „Zeichen der Zeit, auch ein Beitrag zur Wiedervereinigung der getrennten christlichen Konfessionen". Das Büchlein besteht aus einer Blütenlese von Äußerungen protestantischer Theologen aus dem Zeitalter der Aufklärung, die für ein katholisches Ohr allerdings ketzerischen Klang haben mußten. Aber ein solches denunziatorisch anmutendes, jeglicher wissenschaftlichen Haltung entbehrendes Machwerk empfing dennoch in unserer vorliegenden Doppelanzeige den Preis vor der Glaubenslehre Schleiermachers. Die irenische Tendenz dieser Glaubenslehre Schleiermachers, die bestechend wirken könnte, ist durch jene Blütenlese ein für allemal erkannt und gerichtet.

Zwei Gesichtspunkte bringt der katholische Rezensent an seine Materie heran, wobei er sich nach seinem eignen Geständnis übrigens die allergrößte Mühe geben will und „einen fast übertrieben erscheinenden Ernst" mitbringt, indem er „Wort

für Wort auf die Wage legen will" und „selbst auf den Zusammenhang der Sätze genau achten". Der eine Gesichtspunkt besteht in der dem katholischen Theologen undisputablen „Einheit" der „Kirche"; der andere mehr theoretische in der Ablehnung des philosophischen Standpunktes Schleiermachers, d. h. für ihn in der Unterscheidung von „Erscheinung" und „Wesen", die für den Katholiken unvollziehbar ist. Der erste Gesichtspunkt ist der mehr praktische und führt zu Gedanken, die auch innerhalb des synkretistischen Streites um Calixt unter Protestanten geltend gemacht wurden. Eine Vereinigung getrennter Konfessionen sei nur möglich in der Gestalt einer Verquickung von Heterogenem, sei also wesentlich Trübung und Verwirrung. Die Ablehnung der „Union" als „Fusion" erscheint auf dem Standpunkt katholischer Theologie selbstverständlich. Nun aber der wichtigere und wissenschaftlich anmutende Beweis der Unhaltbarkeit des philosophischen Standpunktes! Es kommt von hier aus, behauptet Schütz, überhaupt nicht zu einer Glaubenslehre, zu einer Dogmatik, sondern nur zu einer „subjektivistischen" Meinungsäußerung. Es kommt weder zu Dogmen, noch zu wissenschaftlichen Aussagen, zu theoretischen Sätzen. Schleiermacher erstrebe zwar die Fortbildung der *πίστις* zur *γνῶσις*, aber seine Gnosis sei gar keine echte. Über den Bereich einer individuellen und höchst beschränkten Frömmigkeitsäußerung komme also Schleiermacher gar nicht heraus. „Er erhebt die Religion scheinbar zur wahren Gotteserkenntnis, in Wirklichkeit vernichtet er sie völlig" (S. 98). „Schleiermacher erklärt die dogmatische Theologie unumwunden für eine in der Subjektivität des Menschen begründete Wissenschaft" (S. 99). Aber dahingegen sei „dem katholischen Theologen mit bewunderungswürdiger Klarheit die Einsicht gegenwärtig, wie den evangelischen Konfessionen nicht bloß die Abweichung von seiner Kirche, sondern auch ein Prinzip einwohnt, welches dem frommen Teil des Protestantismus zum Glück fremd geblieben ist und welches der erklärte

Gegensatz der Religion, ihr Feind, ja das Gift aller Religiosität genannt werden darf" (ebd. S. 102). Der Rezensent glaubt sich dafür selbst auf den grundlegenden Paragraphen der Einleitung berufen zu dürfen, wo Schleiermacher doch die Kirchenlehre seiner Glaubenslehre als Material überwiesen hatte; allerdings nicht eine starre unveränderliche, sondern zeitlich bedingte Kirchenlehre von immer nur vorübergehender Gültigkeit. Schütz sagt dazu: „Es scheint den Protestanten, recht als wollten sie die Vergänglichkeit ihrer Kirche geflissentlich aussprechen, ganz ungemein daran gelegen zu sein, die bloß vorübergehende Gültigkeit ihrer Glaubenslehre festzustellen." So sei denn auch in Wahrheit „kein Satz Schleiermachers von dem Vorwurf frei, daß er dem Inhalt aller christlichen Wahrheit bald einen subjektiven, bald einen hypothetischen Grund leiht" (S. 108). Eine Dogmatik wie die Schleiermachersche entbehre daher aller wissenschaftlichen Bestimmtheit, da sie zwischen Philosophie und Theologie grundsätzlich eine Kluft aufgerichtet habe. Entweder sei alles unsicher in einer Glaubenslehre, oder es stehe alles auf festem philosophisch beweisbaren Boden. Der Religionsbegriff Schleiermachers aber, mit dem er zwar im ganzen „nicht zurecht gekommen ist", sei deshalb in der Wurzel falsch, weil er die Philosophie ausschließe. Er sei auch in sich widersprechend, da er zu Aussagen theoretischer Art verwandt würde, was dem reinen Gefühl an sich nicht gestattet werden dürfte. An diesem Punkt begegnen wir Gedanken, die auf seiten der spekulativen protestantischen Theologie uns später mehr beschäftigen werden. Das Schlußurteil lautet: „Die neue Dogmatik läßt den Christen sich völlig loslösen von dem Ewigen, damit er samt seinen frommen Erregungen und Gefühlen sich um sich selbst drehe und wohltuend bespiegele an Forderungen von Abhängigkeit, Erlösung usw." (S. 126). Hier hilft eben nichts, als eine gründliche „Bekehrung" zum katholischen Kirchenglauben (ebd. S. 126).

Eine zweite katholische, noch ausführlichere Besprechung liegt vor in der Tübinger Theolog. Quartalschrift, zehn Jahre später, also schon mit Berücksichtigung der 2. Aufl., von Staudenmayer.[1]) Einen großen Teil der Darstellungen nimmt freilich eine Gesamtcharakteristik der Persönlichkeit und der Werke Schleiermachers ein, die in ihrer Vielseitigkeit und Bedeutung enthusiastisch gepriesen werden. Das darf aber über den wirklichen Wert der Kritik nicht täuschen.[2]) Unser Rezensent konstatiert zunächst gar keinen Unterschied zwischen den beiden Auflagen der Glaubenslehre und reproduziert daher lediglich die zweite. Die K. D. will er auch berücksichtigen, tut es aber so gut wie gar nicht. Er nimmt nun genau denselben Hauptanstoß an einer Definition der Kirche, die aus der Ethik entlehnt wird; er ist sich der Tragweite der Ablehnung voll bewußt und findet, daß damit die ganze Dogmatik fällt. „Der allgemeine Begriff des Christentums ruht auf schwankendem Grund der Ethik." „Es sei aber, fährt er fort, der protestantische Kirchenbegriff überhaupt, der nur hier klar hervortrete." Denn der Protestantismus habe es nur zu einem „negativen Kirchenbegriff" gebracht (S. 319). „Die Kirche, welche zuerst die katholische negierte und in dieser Negation so lange verharrte, bis sie in den letzten Zeiten endlich dazu kam, sich selbst zu negieren — aber ohne, um mit Hegel zu reden, zu einer Negation der Negation fortzuschreiten" — diese Kirche ist ein für allemal ein unmögliches Gefäß für die christliche Religion. „Die Kirche kann eben nur gebaut sein auf Dogmen, die als gültige Wahrheit absolute Geltung haben, über deren

[1]) Tüb. Theol. Quartalschr. 1833, S. 296—324. 496—524. 639—700.

[2]) H. Scholtz hat sich offenbar dadurch bestechen lassen, wenn er a. a. O. S. 296 den Rezensenten für „einen vorurteilslosen hellen Kopf" erklärt, der sich weit über das Niveau seines Glaubensgenossen Schütz erhebe. In Wirklichkeit steht er eher unter diesem. St. erweist sich als Bewunderer des Romantikers Schl. Schütz hingegen, der ehemalige Romantiker, ist vollauf dagegen gefeit und kritisiert rein „katholisch-sachlich".

Geltung man im Klaren und Entschiedenen sein muß." Schleiermachers ganze Glaubenslehre ist eine „contradictio in adjecto". Ebenso wird dann weiter ausgeführt, genau wie es Schütz getan hatte, daß die Trennung von Philosophie und Theologie zu einem Widerspruch führen müsse, wenigstens zu einer unmöglichen Position für den Dogmatiker. Was er über die Gefühlsbestimmung äußert, erscheint doch mehr als naiv, wenn er behauptet, „man könne Gott nicht aus sich selbst finden, sondern man müsse ihn nur in der Offenbarung suchen". Soll das Schleiermachers Gottesbegriff ad absurdum führen? Für den Rezensenten gibt es hier gar keine Schwierigkeiten, der Gottesbegriff kommt „einfach" von außen an uns heran. Das Gefühl als „dunkle Kraft" könne es unmöglich aus sich erzeugen. Höchstens trete es zu dem Begriff des Absoluten, einem reinen Verstandesbegriff, hinzu. Es ist deutlich, daß Staudenmayer das Gefühl rein psychologisch faßt und seine transzendentale Bedeutung bei Schleiermacher nicht entfernt erkannt hat. Immerhin will er Schleiermacher dennoch vom Vorwurf des Pantheismus freisprechen, ohne einzusehen, daß von seinem Standpunkt diese Konzession gar keine Begründung finden kann (S. 512). Als Gesamtergebnis formuliert er: „Es ist nicht der christliche Geist, der sich hier von einem göttlichen Ursprung aus selbst expliziert, es ist das menschliche Gemüt, das irgendwie fromm erregt ist oder zu sein glaubt." Manches könne man lernen, was den einmal unleugbaren subjektiven Faktor in der Religion angehe, aber die Hauptsache sei ganz verfehlt (S. 524). In dieser Hauptsache aber sei Schleiermacher echt „protestantisch", sofern das Prinzip des Protestantismus das der Subjektivität sei. Daraus erkläre sich die ganze Eigenart der Schleiermacherschen Theologie und besonders seiner Prinzipienlehre (!). Lediglich darin bestehe die positive Bedeutung dieser Theologie, daß sie „anrege", denn auch da, wo er fehle, sei Schleiermacher immer originell. Am meisten gilt

dies aber von den Reden, während die Glaubenslehre dahinter zurücksteht. Ein letztes Urteil lautet: „Wir können demnach Schl. als einen Durchgangspunkt von der unchristlichen Philosophie und Theologie in der protestantischen Kirche zur christlichen Philosophie und Theologie ansehen" (S. 699). Ein seltsames Urteil, da es direkt dem anderen entgegengesetzt ist, daß Schleiermacher das echte protestantische Prinzip des Subjektivismus konsequent durchgeführt habe. Aber er möchte gern etwas Gutes sagen am Schluß, wie er am Anfang ein begeistertes Lob ausgesprochen hatte, und so setzt er sich mit sich selbst in einen höchst merkwürdigen Widerspruch. Somit handelt W. v. Schütz in seiner bedingungslosen Ablehnung doch folgerichtiger. Staudenmayer aber ist typisch für diejenigen Verfechter des katholischen Standpunktes, die wohl gerne möchten — nämlich aus ihrer Enge herauskommen — aber nicht können. Vernichtend aber ist es für die beiderseitigen Beurteilungen, daß ihnen völlig entgangen ist, wie sehr gerade Schleiermacher sich bemüht und in seiner Prinzipienlehre es erstrebt, den „subjektiven" Ausgangspunkt mit dem objektivgeschichtlichen zu verbinden und also zu einer „positiven" Wissenschaft seine Theologie zu gestalten. Daß er gerade deshalb die Philosophie von der Theologie trennt, um diesen objektiven Boden zu gewinnen, daß er jede Art der rationellen Theologie für unfähig erklärt, zu einem geschichtlichen Inhalt zu gelangen, all das ist diesen Kritikern — wie freilich auch vielen folgenden unter den protestantischen Theologen — schlechthin verborgen geblieben.

Die Nachwirkungen also der Schleiermacherschen Prinzipienlehre sind auf seiten der katholischen Theologie gleich Null, was man ihr freilich nicht weiter zum Vorwurf machen kann, da sie einmal einen Begriff von Objektivität hat, der in seiner Starrheit und Heteronomie überhaupt für eine wissenschaftliche Verarbeitung, d. h. für eine wissenschaftlich begründete Heran-

bringung an das Subjekt schwerlich fähig sich erweist. Man versteht schon die Problemstellung gar nicht, denn wenn man sie verstanden hat, erscheint bereits jene Starrheit aufgehoben und der katholische Standpunkt im Grunde verlassen.

2. Die Kritik vom supranaturalistischen Standpunkt.

Wesentlich kommen hierunter in Betracht die Urteile von Steudel, Klaiber und von F. H. Chr. Schwarz. Der letzte gehört zwar nicht zu den „entschiedenen" Vertretern eines kirchlichen oder biblizistischen Supranaturalismus, immerhin sind seine Gründe gegen Schleiermacher von diesem Standpunkt hergenommen, so daß wir ihn in diesem Zusammenhang erwähnen. Da er der erste, auch der einzige war, der zu der K. D. 1. Aufl. das Wort ergriffen hatte,[1]) und da er außerdem unmittelbar nach dem Erscheinen des ersten Bandes der Glaubenslehre ebendaselbst als erster wiederum sich äußerte,[2]) so werden wir berechtigt sein, mit ihm zu beginnen.

Wir werden dabei mit dem Referat über die K. D. den Anfang machen, da es sich nicht bloß um die K. D., sondern überhaupt um die theologische Prinzipienlehre Schleiermachers handelt. Nach einem sehr ausführlichen Referat von über elf Seiten, in welchem die hervorragende Architektonik der K. D. als wissenschaftliche Leistung ersten Grades vom Verfasser anerkannt wird, wagt er sich an eine Kritik, die in sich selbst deutlich dokumentiert, daß der Rezensent seinem Stoff nicht gewachsen war. Er tadelt zuerst, daß das Ganze der Darstellung der theologischen Enzyklopädie auf die „Ethik" sich gründe und daß diese doch nach keiner Seite hin näher aus-

[1]) Vgl. Heidelberger Jahrbücher 1812.
[2]) Heidelb. Jahrb. 1822. S. 854 ff. 945 ff.

geführt würde. Das möchte noch hingehen; aber nicht vereinbar ist damit das ungeteilte Lob, welches am Schluß gerade diesem Umstand zugesprochen wird, daß die Ethik endlich einmal wieder in der protestantischen Theologie grundlegend zu Ehren kommt, „die auf eine unbegreifliche Weise immer in der Kirche und selbst auch von den Reformatoren (?) ist vernachlässigt worden" (S. 530). Zu Anfang aber seiner Kritik macht er die Ethik zur Ursache tiefgreifender innerer Widersprüche in diesem System; denn es scheint ihm, daß dadurch die ganze Theologie „droben in den obersten Regionen der Vernunft erwachsen" soll, um dann doch im Praktischen kirchlicher Bestimmtheit zu enden. Damit bringt er die Forderung Schleiermachers auch zusammen, daß der Theologe „über" dem Christentum stehen solle, als „Exoteriker", „mit aller Skepsis und Kälte des Kritikers" bewaffnet und „doch zugleich als Esoteriker zur höchsten Wärme durch dasselbe begeistert zu sein" (S. 522/23). Indem so die Anklage auf schrankenlosen „Rationalismus" erhoben wird, auf Grund eben der ethischen Basierung der Theologie, wird weiter in demselben Atem zugegeben, daß diese Ethik „gänzlich im Dunklen bleibt", obwohl er sie schon verurteilt hatte. In einem folgenden Kapitel, in dem er „ein weiteres kritisches Urteil" geben will, wiederholt er den alten Vorwurf, daß es ausgeschlossen sein sollte, den christlichen Glauben „durch die Philosophie oder das Philosophieren" zu begründen. Jeder Versuch dazu muß als das Werk der „Erbsünde, in deren Dünkel sich der Mensch gern eine eigne Vernunftkraft vorzaubert, verworfen und verabscheut werden". Der „heilige Geist" und die Vernunft lassen sich einmal nicht vereinigen! Nach einem abermaligen Ansatz, in dem er auf „Einzelheiten" eingeht und besonders das Verhalten zum Alten Testament scharf zurückweist, kommt er schließlich noch einmal auf den ersten Vorwurf der philosophischen Begründung der Theologie und meint, daß es ein Widerspruch sei, wenn man

die Theologie als „positive Wissenschaft" hinstelle und sie sofort von der Philosophie abhängig mache. Damit „wird alles Positive unter der Hand abgestreift". Wolle man aber das kirchlich Positive einseitig in den Vordergrund stellen „als Machtspruch" irgend einer Kirche, so könne man freilich mit solcher Enzyklopädie auch eine Theologie des „Dalai-Lama" begründen (S. 528). Der Rezensent merkt gar nicht, daß dies gerade Schleiermachers Tendenz gewesen war, einen solchen Machtspruch durch die Ethik abzuwehren! Schließlich aber will der Kritiker „keinen unfreundlichen Blick" auf das Ganze werfen, zumal ihm vor allen anderen Vorzügen der Dialektik und wissenschaftlichen Haltung dies besonders gefällt, daß die praktische Theologie endlich einmal hier zu Ehren gekommen sei.

Durch die ganze Kritik zieht sich also die Grundidee, daß es ein Widerspruch sei, die Theologie selbständig zu machen und doch auf die Ethik zu gründen. Daß nun diese Ethik gerade eine solche Philosophie sein will, welche die Selbständigkeit der Theologie garantiert, welche die Spekulation ablehnt, daß gerade also auf dem Boden der Ethik die „positive" Theologie mit ihrer „kritischen" Methode sich abhebt, das ist dem Rezensenten absolut verborgen geblieben. Die Eigenart und das wirklich Originale hat er nicht entfernt verstanden.

Dieser mißglückte Versuch einer Kritik der K. D. ist, wie gesagt, der einzige geblieben; wir verstehen, weshalb. Niemand wagte sich weiter heran, und jedermann hatte wohl das Empfinden, daß Schwarz diese „dunkle" Programmschrift, die eine neue Zeit ankündigte, dem Zeitbewußtsein keineswegs näher gebracht hatte.

Wir sind aber um so gespannter, wie sich derselbe Rezensent zehn Jahre später zur Glaubenslehre gestellt haben wird? Nun, die Kritik der Einleitung ist in der Tat wesentlich reifer als die der K. D. Verschiedene Umstände mögen dazu beigetragen haben, vor allem die inzwischen gemachte persönliche Bekannt-

schaft und Freundschaft, die zu mündlichen Aussprachen geführt haben wird; dann auch, daß Schwarz selbst mit einem Grundriß kirchlich-protestantischer Dogmatik inzwischen hervorgetreten war (1816) und demgemäß vor einer Materie stand, die ihm vertraut war. So überrascht es denn nicht, wenn aus der früheren zurückhaltenden Anerkennung der nur formalen dialektischen Tüchtigkeit jetzt ein begeistertes Lob der inneren Grundstellung zur christlichen Religion und Dogmatik geworden ist. Ein Vergleich mit zeitgenössischen Glaubenslehren, der die Rezension einleitet, vor allem der rationalistischen von Wegscheider und Bretschneider, aber auch derjenigen von Reinhard läßt sofort eingangs die hervorragende Eigenart und Bedeutung der Schleiermacherschen offenbar werden. Dort nur gelehrter Apparat, Kritik und Epikritik, halb dogmengeschichtliche und halb biblisch-theologische Exzerpte, verbunden durch gelegentliche Einwände und Anmerkungen, hier dagegen ein neuer in sich zusammenhängender Entwurf, aus einer echt evangelischen Wurzel, aus der lebendigen Innerlichkeit des Glaubenslebens selbst! Der ausgesprochene Gegensatz gegen die „luftigen Aufklärereien" sticht ihm am angenehmsten in die Augen; hier haben endlich die Vernünftler vom Standpunkt einer überlegenen kritischen Vernunft ihre endgültige Abfertigung erhalten (S. 980). Diese „Einleitung" verspricht ihm, auch bevor er die Glaubenslehre selbst gelesen hat, „eine evangelisch-kirchliche, auf einem neuen Wege, mit tiefen Geistesblicken dargestellte" Dogmatik (S. 977). Nur zwei Bedenken bleiben wesentlich zurück: Es fehlt die tiefere Spekulation, die es zu einer wirklichen Gnosis bringt und die den Pantheismus gänzlich abstreift, und sodann das uns bereits bekannte Bedenken nicht genügender Anerkennung der alleinigen Begründung des christlichen Glaubens durch den „heiligen Geist". Das Eigentümliche des Christentums ist nicht als das Bewußtsein des durch eine höhere Wiedergeburt Begnadigten dargestellt; der supranaturale

Faktor findet nicht befriedigende Berücksichtigung. Immer noch tritt uns der fatale Standpunkt „über dem Christentum" entgegen, der doch höchstens für die exoterische Religionsphilosophie und auch nur mangelhaft zur Anwendung kommen könne! (S. 962 ff.) Lange verweilt der Rezensent wieder bei diesem Punkt, er kommt darüber nicht hinaus, obwohl es doch so einfach ist und er es an sich selbst erprobt hat, daß persönliche Freundschaft, ja Liebe, die er jetzt selbst einem Schleiermacher gegenüber empfindet, keineswegs ein objektives Urteil ausschließt, vielmehr erst ermöglicht; und das seinige will doch auch objektiv gelten. Auch er läßt diese Freundschaft gleichsam „für einen Augenblick ruhen", wie der Dogmatiker seine Liebe zum Christentum, um objektiv zu urteilen! Allein der Verfasser meint es seinem entschlossenen Supranaturalismus schuldig zu sein, daß ein christlicher Theologe keinen Moment aus dem heiligen Bann der eignen, übernatürlich gewirkten Überzeugung heraustreten könne und dürfe!

Ist so das Gesamturteil immerhin ein nicht bloß freundlicheres, sondern auch verständigeres, so bleibt trotzdem eine Lücke, eine sehr empfindliche Lücke. Der Rezensent sagt wiederum kein Wort über die eigentümliche wissenschaftliche Grundstellung und Methode dieser Glaubenslehre. Er hat das Neue, das sie in dieser Beziehung gebracht hat, nicht begriffen. Neu ist ihm nur die Konstruktion des Ganzen aus dem frommen Bewußtsein, und diese begrüßt er lebhaft; daß aber mit dieser Konstruktion eine eigentümlich neue wissenschaftliche Stellung eingenommen ist, die zwischen empirischer und spekulativer Methode eine eigenartige Mitte innehält, das kommt ihm nicht zum Bewußtsein. Sein ganzes Interesse wird absorbiert vom Religionsbegriff, wie vom Begriff des Christentums, also von den materialen Inhalten. Begeistert ergreift er den Gedanken einer Glaubenslehre, die aus dem inneren frommen Erleben heraus systematisch ein Ganzes zur Darstellung bringen

will, — aber daß notwendig diesem Zusammenhang ein exoterischer zur Seite geht, daß damit erst die kritische Methode zur Vollendung kommt, daß auf diesem Wege erst eine „positive" Wissenschaft zustande kommt, die auch als „kirchliche" gelten darf, das alles gleitet an unserem Kritiker spurlos ab. Er lebt der Überzeugung, daß ein ausreichender „Beweis" des christlichen Glaubens lediglich mit der Tatsache des Glaubens selbst als einer übernatürlichen gegeben sei und daß deshalb alle religionsphilosophischen Bemühungen an sich bedeutungslos wären; man stelle diesen in sich selbständigen Glauben einfach dar! Schleiermacher hingegen hatte es allerdings auf eine eigentümliche wissenschaftliche Begründung abgesehen, nicht auf bloß empirische Darstellung, geschweige auf spekulative Beweisführung, aber auf kritische Darstellung des Eigentümlichen, die notwendig als solche esoterisch und exoterisch sein muß. Aber dieser neue Gegensatz zwischen Empirismus und Spekulation fand bei dem unkritischen Denken des Rezensenten keinen Eingang. Er lebte in dem alten Gegensatz von Rationalismus und Supranaturalismus und begrüßte lebhaft Schleiermachers antirationalistische Haltung, bedauerte aber gleichzeitig seinen noch nicht entschieden genug ausgeprägten Supranaturalismus.

In verschärftem Maße tritt uns dies Bedauern von anderen Vertretern des Supranaturalismus entgegen, unter denen Steffens und Heinr. Ferd. Delbrück sich literarisch hervortun. Steffens, nacheinander Professor der Philosophie in Halle, Breslau und Berlin, bekannt geworden durch seine Rezension von Schellings naturphilosophischen Schriften, war in Breslau Anhänger der Antiunionsbewegung und besonderer Freund Scheibels geworden. Seine Schrift: Wie ich wieder Lutheraner ward und was mir das Luthertum ist (1836), erregte Aufsehen; ihr voran war aber schon eine ähnliche Apologie des Luthertums gegangen, betitelt: Von der falschen Theologie und dem wahren Glauben.

Eine Stimme aus der Gemeinde (1831). Sie ist eine verdeckte Polemik besonders gegen die Schleiermachersche Gefühlstheologie, die sich ihm als unheilvolle Quelle alles Indifferentismus erweist. Wir würden diese Schrift indessen, da sie wissenschaftlich ganz ohne Belang ist und auch sein will, nicht zitiert haben, wenn sie nicht in der damaligen Literatur über Schleiermacher häufiger Erwähnung gefunden hätte. Von dem eigentümlich neuen Wissenschaftsweg Schleiermachers weiß der Philosoph nichts zu berichten.

Bedeutender sind unstreitig Ferd. Delbrücks: Erörterungen einiger Hauptstücke in Dr. Fr. Schleiermachers christlicher Glaubenslehre.[1]) Diese Erörterungen wollen eine Entgegnung sein auf die drei theologischen Sendschreiben der Freunde Schleiermachers[2]) und eine Fortsetzung zugleich seines erstmaligen Angriffs gegen Schleiermacher in der Schrift „Ph. Melanchthon, der Glaubenslehrer". Die Anklage, die hier und dort erhoben wird, lautet auf „Spinozismus". Er will diese seine „Überzeugung mit rücksichtsloser Offenheit aussprechen" (S. IX). Er will es tun, nicht aus Voreingenommenheit, auch nicht aus Widerspruchsgeist, sondern damit doch „unter Tausend einer sei", der einem so hohen Geist auch Widerstand leiste, damit dieser zu noch größeren Leistungen angeregt werde. Er will „ihm die Verbreitung seiner Herrschaft möglichst erschweren"; in der Absicht aber, „sie ihm zu sichern". Jedenfalls ein eigentümliches Motiv der Polemik, so daß man denn auch bei der Lektüre immer

---

[1]) 1827. 3. Teil seiner „Betrachtungen und Untersuchungen" über das „Christentum".

[2]) Der langatmige Titel lautet: „Über das Ansehen der heil. Schrift und ihr Verhältnis zur Glaubensregel in der alten Kirche. Drei theologische Sendschreiben an Herrn Prof. D. Delbrück in Beziehung auf dessen Streitschrift: Phil. Melanchthon, der Glaubenslehrer; von D. K. H. Sack, D. C. J. Nitzsch und D. Fr. Lücke. Neben einer brieflichen Zugabe des Herrn D. Schleiermacher über die ihn betreffenden Stellen der Streitschrift." Von den drei Freunden kommt nur Lücke auf den Angriff gegen Schleiermacher zu sprechen S. 112 ff. Auf Schleiermachers eigne Äußerungen wird später zurückzukommen sein.

nicht recht weiß, ob es dem Verfasser wirklich so überzeugter Ernst um seine Polemik ist, oder ob er nur ein maskiertes Spiel treibt. Er hatte denn auch Schleiermacher vor der Veröffentlichung um ein Begleitwort gebeten, als „Gastgeschenk", welches dieser aber abgelehnt hatte, offenbar weil die Sprache und Form der ganzen Polemik denn doch hie und da das Maß des Erlaubten überstieg.

Delbrücks Kritik ist eine von denjenigen, die mit rücksichtsloser Offenheit die Anklage auf Pantheismus erheben. Er hat nicht wenig Vorgänger und mehr Nachfolger gehabt. Dabei nimmt er einen besonderen Standpunkt insofern ein, als sein eigener Supranaturalismus weder rein kirchlich-hierarchisch, also katholisch, noch bibliziistisch, wie bei Schwarz, sondern synkretistisch im Calixtinischen Sinn ist. Nur daß er nicht den Konsensus der ersten fünf Jahrhunderte, sondern denjenigen der apostolischen Zeit zur Norm des Glaubens nimmt. Er beruft sich mit Vorliebe auf Lessing, der bekanntlich auch auf das Apostolikum zurückgegriffen hatte, um der Willkür der Aufklärung einen Riegel vorzuschieben. Jedenfalls erscheint ihm Schleiermachers Religionsbegriff nicht geeignet, dem echten Supranaturalismus zu dienen, und damit ist sein Urteil über die gesamte Theologie Schleiermachers fertig. Daß ganz abgesehen von diesem Religionsbegriff die theologische Prinzipienlehre auch ein Recht auf Beachtung hatte, ist ihm nicht zum Bewußtsein gekommen.

Hier wäre auch der Ort, des heftigen Angriffs zu gedenken, den die Ev.-luth. Kirchenzeitung Hengstenbergs gegen Schleiermacher unternahm.[1]) Allein der Artikel dieser Kirchenzeitung

[1]) Jahrgang 1828. Scholz a. a. O. S. 306 f. referiert ausführlich darüber. Er findet die Kritik „eigenwillig", „hochmütig", von „frommer Entrüstung bis zum Haß" eingegeben; indes meint er weiterhin, daß die K.-Z. von ihrem Standpunkt gar nicht anders urteilen konnte und ihre Sache „nicht ungeschickt" vertreten habe. Am schärfsten tadelt er die Kritik der K.-Z. an Schleiermachers allerdings sittlich anfechtbarer Unterscheidung

beanspruchт keinen wissenschaftlichen Wert und legt den Finger auf gewisse Materialpunkte der Gl.-L. vom kirchlichen Standpunkt. In dieser Beziehung aber ist es einfach der Standpunkt des Supranaturalismus überhaupt, speziell lutherischer Färbung, der sich zu äußern so gut ein Recht hat, wie die übrigen Rezensenten ihre Sondertheorien behaupten. Der „Ton" der Kritik ist allerdings kein zarter, sondern er enthält alle Merkmale der „kirchenpolitischen" Gegnerschaft.[1]) Daß aber Schleiermachers wissenschaftliche Originalität nicht erfaßt und gewürdigt wurde, teilt dieser Artikel, wie wir bis jetzt gesehen haben und noch sehen werden, mit allen anderen zeitgenössischen Äußerungen. Es ist schon vollständig verkehrt, zu meinen, daß wir bei allen diesen Zeitgenossen Verständnis für die Eigenart der Theologie Schleiermachers vorfinden, etwa weil diese „die Einheit des intellektuellen Klimas" noch besessen hätten.[2]) Schleiermacher lebte in einem Höhenklima, in dem den Zeitgenossen der Atem ausging.

Das bisher erreichte Niveau der Kritik wird, wenn auch in der Form ansprechender, der Sache nach doch nicht überboten durch Klaiber, der den handfesten Begriff einer supranaturalen,

---

von Bekenntnisakt und Bekenntnisinhalt in seinem Sendschreiben an v. Cölln und Dr. Schulz. Sollte ihm unbekannt sein, daß die K.-Z. mit diesem Urteil keineswegs allein stand, daß z. B. Rosenkranz in seiner Kritik der Gl.-L. von Schleiermacher ebenso urteilt? Vgl. dessen ausführliches Referat über diesen eigentümlichen Fall S. 96 ff. Rosenkranz nennt diesen Rat Schleiermachers an seine Freunde „sittlich-anstößig" (S. 107).

[1]) Mulert z. B. urteilt, daß der „Ton" der Polemik, den Hegel angeschlagen, „denjenigen gewisser Berliner Kirchenzeitungen vorweggenommen habe" (a. a. O. S. 127. Ztschr. f. Th. u. K. 1908). Was aber soll man sagen zu der Rezension in der Hallescheп Lit.-Ztg. 1823? Sie übersteigt alles Maß des Erlaubten; und doch waren es die damaligen „Intellektuellen", die Pächter aller „allein wissenschaftlichen Theologie", die einen Schleiermacher derart begrüßten! Viel schwerer wiegt es aber, wenn rein wissenschaftliche Vertretungen sich eines eben solchen und noch schärferen Tones bedienen. Schleiermacher selbst bietet in der Aufnahme derartiger Polemik ein mustergültiges Beispiel der Ruhe und Besinnung, in welcher moderne Kritiker ihm lieber folgen sollten.

[2]) Vgl. Scholz a. a. O. S. 293.

d. h. gegenständlich-geschichtlichen Offenbarung nicht entbehren kann.[1]) Unter den „Anderen Schriften", die er nach der Ankündigung in seinem Titel bespricht, gehört auch Schleiermachers Glaubenslehre, die aber keineswegs seinen Beifall findet. „Wir erlauben uns, seine Ansicht pantheistisch zu nennen" (S. 102 f. Anm.). Der Pantheismus aber, der die ganze Dogmatik bestimmt, besonders den Gottesbegriff eigentümlich abwandelt, ist vom supranaturalen Glauben aus unannehmbar. Dies „pantheistische Prinzip" zerstört förmlich den Offenbarungsbegriff, und die Christologie steht mit ihm bei Schleiermacher selbst in einem unversöhnlichen Gegensatz. Von Wundern könne natürlich keine Rede sein, weshalb diese denn auch entschlossen abgelehnt seien. Wie sehr dabei dieser Supranaturalist selbst rationalistisch verfährt, zeigt sein eigner Wunderbegriff, den er als „Beschleunigung oder Modifikation" des Naturverlaufs durch einen Zutritt der ewigen Kraft Gottes definiert. Er will den Gedanken eines besonderen unvermittelten Eingreifens Gottes durchaus festhalten und doch ihn rationalistisch vorstellbar machen im Sinne einer höheren Umformung und Gestaltung des Schöpfungsplanes; resp. gar als Beschleunigung im Verlauf des alten zur Erreichung des neuen. Dennoch polemisiert dieser rationale Supranaturalist nicht ohne Glück und Geschick wider Schott, den ausgesprochenen Vermittler beider Richtungen, der die Unterscheidung zwischen dem unvermittelten und dem vermittelten Wirken Gottes aufhebt, „dessen mittlere Ansicht aller festen Prinzipien ermangele" (S. 133). Schott repräsentiere eine Art „religiösen Rationalismus", daß aber der Rezensent selber die Unterscheidung der Gegensätze nicht konsequent durchzuführen imstande ist, merkt er nicht. Was sodann Schleier-

[1]) Klaiber: „Über Begriff und Wesen des Supranaturalismus und den Versuch, ihn mit dem Rationalismus zu vereinigen mit Rücksicht auf die Schrift von Schott und einige andere neue Schriften über diesen Gegenstand" veröffentlicht in den Studien der evang. Geistlichkeit Württembergs 1827, S. 73—157.

macher betrifft, so fühlt er wohl instinktiv einen neuen Standpunkt, eine neue Orientierung, ganz anders, als Schott sie darstellt, der die Gegensätze lediglich abstumpft, indes dringt er nicht tiefer in dies Neue hinein. Gleich am Anfang in dies eigentümliche System blickt ihm abschreckend der Pantheismus ins Auge und — vestigia terrent! Das Urteil über Schleiermachers Prinzipienlehre ist damit fertig.

Nicht ganz so schnell bei Steudel, dem entschieden bedeutendsten Verfechter des Supranaturalismus Schleiermacher gegenüber, dessen Kritik wir darum auch ans Ende setzen.[1]) Die Veranlassung der Untersuchung der Schleiermacherschen Glaubenslehre ist also dieselbe wie bei Klaiber, dagegen liegt der bedeutende Unterschied, wie schon der Titel angibt, darin, daß die Glaubenslehre im Vordergrund steht, während sie für Klaiber nur eine von mehreren „neueren Schriften" ist. Steudel also setzt sich ernstlich mit Schleiermacher auseinander und das gerade unter dem Gesichtspunkt der Frage, ob diesem eine Aussöhnung beider Gegensätze gelungen ist, besser als Schott. Der Standpunkt der Kritik ist also offenbar ein überaus wichtiger, er muß mit innerer Notwendigkeit in die Eigentümlichkeit der Schleiermacherschen Prinzipienlehre hineinführen. Es handelt sich nicht mehr um eine wahllose Besprechung oder Rezension im allgemeinen, bei welcher die Einwürfe nur zu oft aus Einfällen herkommen zumal dann, wenn man einem völlig Neuartigen gegenübersteht, sondern es handelt sich um eine zwar eng und scharf begrenzte, dafür aber höchst bedeutsame Frage. Schott hatte, wie wir noch weiterhin näher darlegen

[1]) „Die Frage über die Ausführbarkeit einer Annäherung zwischen der rationalistischen und supranaturalistischen Ansicht mit besonderer Rücksicht auf den Standpunkt der Schleiermacherschen Glaubenslehre beleuchtet von Dr. J. C. F. Steudel aus Anlaß der Schrift von Dr. Schotts „Briefen über die Religion und den christlichen Offenbarungsglauben. Worte des Friedens an die streitenden Parteien. Jena 1826." Der Aufsatz findet sich in der Tüb. Zeitschrift für Theol. 1828 im 1. Stück S. 74–199, 2. Stück S. 74–121.

werden, Schleiermachers Theologie lebhaft als neue Form der Vermittlungstheologie begrüßt; er wird dafür von Steudel ebenso lebhaft getadelt. Die Gründe werden einzeln angegeben, und zwar hinsichtlich des Religionsbegriffs, den doch Schott selbst als ungenügend ausgegeben habe, ferner hinsichtlich der Lehre vom Wunder, von Offenbarung und Weissagung, was des einzelnen breit ausgeführt wird. Schleiermacher vertrete in all diesen Punkten das rationalistische Interesse. Trotzdem kann nun Steudel nicht umhin, zuzugeben, daß gerade Schleiermacher sich sehr weit vom Rationalismus entferne. Wenn er den Rationalismus selbst dahin kennzeichnet, daß er von ihm sagt: „Der Rationalismus muß auf das bestimmteste dahin arbeiten und somit auch hoffen, daß die Religion, entkleidet von dem Positiven, mehr und mehr hervortrete" (S. 175 a. a. O. St. 1), so muß er zugleich einräumen, daß gerade Schleiermachers Theologie das Positive mit aller Bestimmtheit suche und also nicht rationalistisch verfahre. Er entwickelt dann die Theorie Schleiermachers nach § 19 (Gl.-L. 1. Aufl.) und fährt fort: „Hier hat der Supranaturalismus nun doch alles, und sogar noch mehr, als was er wünschen mag. Nicht nur gerettet sieht er sein Positives, als ein von dem Natürlichen Unabtrennbares, sondern es vermehrt sich ihm sogar im Lauf der weiteren Ausbildung" (S. 177 a. a. O.). Allein eben diese Vermehrung macht ihn sofort argwöhnisch. Ist das Prinzip der supranaturalen Offenbarung, auf eine Linie gestellt mit dem geschichtlich Gegebenen überhaupt, wie z. B. in der Rechtslehre, nicht identisch mit dem katholischen Prinzip des Traditionalismus? Denn nun ist die jeweilige geschichtliche Gemeinschaft des Rechtes oder der Religion Norm und Inhalt zugleich für das an sich inhalt- und normlose Individuum. Beim Recht mag es so gelten, die Ablehnung des „Naturrechts" will Steudel nicht bestreiten; aber für die Religion, meint er, können wir unmöglich dermaßen von dem jeweiligen positiven Gehalt der

Geschichte abhängig sein. Hier muß etwas Normatives, Apriorisches angenommen werden. „Vielmehr liegen hierüber — unabhängig von dem, was um uns her gilt — in unserem Innern ursprünglich Ansichten über das, was gelten soll, deren Anerkennung wir als durchaus nicht bestimmt finden durch das, was ist" (S. 180). „Es ist ein — nicht erst durch äußere Erfahrung an die Hand gegebener — Prüfstein des um uns her waltenden Bestehenden in unserem Inneren uns gegeben." Denn das Recht betrifft nur die Gestaltung des äußeren Lebens, aber die Religion diejenige des Inneren (S. 181). Somit müssen „gewisse Urvorstellungen, mit welchen der weitere dargebotene Stoff sich als vereinbar darstellt, angenommen werden." Und die Geschichte bietet dann nur solche Inhalte, die „diesem religiösen Urstoff als noch wert der Aneignung weiter hinzukommen". Nicht aber ist die ganze Religion Geschöpf der Gemeinschaft, wie Schleiermacher anzunehmen scheint. Es kommt bei Schleiermacher schließlich nur auf „individuelle Gestaltung" der Religion hinaus, die das Werk der Geschichte ist. „Dies Positive wäre am Ende nichts anderes als die unabweisliche menschliche Zutat zu dem Allgemeinreligiösen," welches eben nur existieren könne in individueller geschichtlicher Ausprägung. Indem dann wiederum bei Schleiermacher solches Positive seines streng individuellen Gehalts in nationaler und temporeller Beziehung entkleidet, indem es wieder verallgemeinert wird, erhalten wir den Begriff einer idealen, nämlich der christlichen Religion. Also ein doppelt unmögliches Verfahren!

Kurz: Schleiermacher erscheint unserem Supranaturalisten nicht mit Unrecht viel zu positivistisch! Seine Gegengründe sind äußerst scharfsinnig und eindringend. Sie überragen hoch die Masse der sonstigen Rezensionen; auch unsere Darstellung und Kritik wird stets auf ein ähnliches Ergebnis hinauskommen. Es fehlt diesem Begriff des Positiven die religiöse Besonderheit, wie sie in der Idee einer geschichtlichen Offenbarung in-

begriffen ist. Indem der Supranaturalist gerade diese religiöse Eigenart festhält, kann er sich so wenig mit Schleiermachers Offenbarungsbegriff wie mit demjenigen des Rationalismus einverstanden erklären.

Freilich, seine eigne „Prinzipienlehre", die er andeutet, dürfte mit ihrer Annahme von „angeborenen" religiösen Ideen, von einem „religiösen Urstoff" bei nur einigermaßen innegehaltener Konsequenz dem Rationalismus erst recht nicht entrinnen. Dieser Supranaturalismus ist stark in der Betonung und Festhaltung des eigentümlich Religiösen im Unterschied von der Vernunft; aber seine Schwäche ist doch die, daß er selbst das Wesen der Religion und Offenbarung in gewissen zuerst angeborenen, dann hinzukommenden „Vorstellungen" erblickt. Er ist wissenschaftlich unhaltbar, religiös vollkommen berechtigt. Darum ist denn auch die Kritik gegenüber Schleiermacher so weit unbeanstandbar, als es sich um die Wahrung der religiösen Eigentümlichkeit handelt; aber sie ist hinfällig, wenn es gilt, Schleiermacher zu verbessern. Wie wenig ist auch die ganze Schleiermachersche Theologie als eine Einheit erfaßt und verstanden! Erst steht diese da als reine Form des Rationalismus, dann wiederum als Erscheinung grund- und uferlosen Positivismus. Steudel hätte sich mehr um die innere Einheit der Prinzipienlehre bemühen sollen; dann hätte er entdecken können, was das Wesen derselben ausmacht: nämlich das eigentümliche Bestreben, die subjektive Welt religiöser Erfahrung mit der objektiv geschichtlichen zu vereinigen. Solches geschieht, indem die Besonderheit der religiösen Wirklichkeit aufgedeckt wird, die unter keinen Umständen eine bloße Wirklichkeit der Vernunftideen ist. Schleiermacher mochte geirrt haben in der faktischen Ausführung dieses Programms, er mochte das Wesen der Religion wie des Christentums verfehlt haben, aber das Programm seiner Theologie als einer „positiven Wissenschaft" blieb dadurch unerschüttert. Aber auch Steudels Kritik hängt

einseitig an der Ausführung des Programms, und so zeigt sie wohl die Überlegenheit des Supranaturalismus hinsichtlich der Auffassung von Religion und Offenbarung, nicht aber zugleich die Unhaltbarkeit des eignen wissenschaftlichen Standpunktes. Der letzte Grund ist, daß auch Steudel die einseitige Orientierung des herkömmlichen Gegensatzes nicht verleugnen kann; daß er sich grundsätzlich nicht erheben kann zu einer neuen rein wissenschaftlichen Problemstellung, welche den Begriff einer geschichtlich abhängigen Erfahrungswissenschaft, analog der Erfahrungswissenschaft auf dem Gebiet der Natur, zum Inhalt hat. Beide: Rationalismus und Supranaturalismus fragen immerfort nach der Bedeutung der Geschichte für die christliche Religion, aber keiner untersucht die vorausgesetzte Frage nach der Bedeutung der Geschichte überhaupt für das menschliche Geistesleben in seinen verschiedenen Funktionen. Das aber war Schleiermachers grundlegende Tat, daß er in seiner Ethik dies wissenschaftliche Grundproblem ins Auge faßte und demgemäß grundsätzlich die Religion und damit die Theologie als geschichtliche Größe bestimmte und daß er dazu die neue kritische Methode aufstellte. Steudels Kritik rührt wohl an dieser Eigenart, aber sie rührt auch nur daran; weiter in die Tiefe dringt sie nicht.

3. Die vermittelnde Richtung.

Es empfiehlt sich, um den Zusammenhang mit dem Vorhergehenden nicht zu verlieren, daß wir die vermittelnde Richtung, an deren Spitze der bereits mehrfach erwähnte H. A. Schott steht, näher ins Auge fassen. Dessen Briefe,[1])

[1]) Briefe über Religion und christlichen Offenbarungsglauben. Worte des Friedens an streitende Parteien von Dr. Heinr. Aug. Schott, Prof. der Theologie zu Jena. Jena 1826.

Planck in Göttingen gewidmet, haben nicht unberechtigtes Aufsehen zu ihrer Zeit erregt; griffen sie doch die Alternative, die die protestantische Theologie in heillose Verwirrung gestürzt hatte, unmittelbar an und schienen so über dieselbe hinauszuführen. Sie sind eine heute noch sehr lesenswerte Lektüre, sofern sie zum erstenmal in breitester Form aussprechen, was seitdem von ähnlichem Standpunkt aus hundertmal wiederholt worden ist. Sie ermangeln weder des guten „ehrlichen Willens", noch des Apparats der Gelehrsamkeit, auch nicht des Scharfsinns, obschon dieser sich regelmäßig nur auf Einzelheiten erstreckt und sofort die markanten Umrisse aus dem Auge verliert, wenn es sich um weite Überblicke und Umblicke im großen handelt. Der Verfasser hat dabei das charakteristische Selbstvertrauen, daß er als ein „Unbefangener" auftritt, der „mit hellem und freiem Blick des Geistes" die Rechte der menschlichen Vernunft und die der Religion zugleich würdigen wolle. Seine Methode ist sehr einfach; er legt von der Wagschale des Supranaturalismus etliche Pfund an religiösen Werten auf die in dieser Beziehung von ihm selbst als leicht empfundene Schale des Rationalismus, und umgekehrt legt er auf die an intellektuellen Gründen und Einsichten arme Wagschale des erstgenannten Standpunktes zur Ausgleichung ein entsprechendes Gegengewicht. Ihm sind Glauben und Wissen im Grunde in innigster Eintracht, wenn man nur beide recht versteht! Darum kann er Schleiermacher, dem er sonst begeistertes Lob zollt, an diesem entscheidenden Punkt nicht folgen, da dieser das Gefühl vom Wissen trenne. Das Wissen von Gott gehöre aber grundlegend auch zur Religion. Nimmt man nun ein höchstes Wesen an, was dem philosophierenden Verstand keineswegs widerstreitet, so ist auch der Gedanke einer Offenbarung desselben nicht unvernünftig; ja, sogar die besondere Bezeugung oder Offenbarung ist annehmbar, zumal alle Religionen sie besitzen. Eine solche lehre denn auch die Bibel, und zwar im Sinne

einer „Belehrung", die Gott dem religiösen Subjekt zuteil werden lasse. Dagegen sei der subtile Begriff einer unmittelbaren Offenbarung im Gegensatz zu einer vermittelten abzulehnen. Die göttliche Tätigkeit an sich betrachtet sei stets eine unmittelbare; nur in Hinsicht auf die menschliche Erkenntnis sei sie eine mittelbare. Ein zwiefaches Wirken Gottes sei abzulehnen. An diesem Punkt tritt das Übergewicht der rationalisierenden Betrachtung bei unserm Vermittlungstheologen klar zutage; er ist denn auch hier besonders stark angegriffen, so von Steudel. Von hier aus ergibt sich die weitere Stellung zu den Problemen vom Wunder, von der Weissagung von selbst. Von besonderem Interesse aber ist für uns die Auseinandersetzung mit dem Schleiermacherschen Begriff des „Positiven", die sehr ausführlich gegeben wird (a. a. O. S. 242 ff.). Die Identifizierung des Positiven mit dem geschichtlich Individuellen wird klar herausgestellt, aber sie wird ergänzt durch den Gedanken, daß dennoch eine allgemeine Vernunftreligion existiere, die in gewissen Ideen von Gott, Freiheit u. a. sich manifestiere (S. 253). Nur sei freilich „in Wirklichkeit dadurch noch niemals ein religiöser Verein entstanden". Schleiermacher habe recht beobachtet, daß eine „natürliche Religion" aus sich heraus gar nicht existiere; nur in der Idee müsse man sie doch allen geschichtlich-positiven Religionen zugrunde legen. Was so in der Idee denkbar sei, würde dennoch in Wirklichkeit niemals vollzogen. Die in der Vernunft begründeten Ideen hätten nun einmal tatsächlich nur innerhalb des Christentums eine geschichtliche Wirkung ausgeübt. Dahingegen sei der Begriff des Positiven, der auf die Autorität der geschichtlichen Überlieferung abziele, abzulehnen. Lediglich eine belehrende Rolle dürfe die Tradition übernehmen, andernfalls entstünde ein blinder, toter Glaube (a. a. O. S. 259 f.). Was nun Schleiermachers Auffassung von dem Verhältnis der Begriffe positiv und Offenbarung betreffe, so sei die seinige ihr sehr nahe

verwandt; nur gleichsam der Ausgangspunkt sei ein verschiedener, indem Schleiermacher von dem Begriff des Positiven im allgemeinsten Sinne ausgehe und dann die Offenbarung darunter subsumiere, er hingegen gehe von dem biblischen (!) Offenbarungsbegriff einer Belehrung Gottes aus und verbinde damit den Begriff eines Positiven (S. 267 f.). Wir unsererseits verstehen, weshalb Schott gerade hier am meisten mit Schleiermacher sympathisieren konnte, obschon er den methodisch fundamentalen Unterschied zwischen sich und Schleiermacher nicht verstanden hatte. Inhaltlich betrachtet war freilich die Schleiermachersche Deduktion des Offenbarungsbegriffs tatsächlich, wie nachweisbar gemacht werden kann, eine rationalistische Konstruktion, die im Widerspruch zu der kritischen Methode gebildet worden war. Aber sie ruhte doch zugleich auf der Erkenntnis von dem fundamentalen Unterschied des Geschichtlichen und des Vernünftigen; dahingegen gab Schott dem ewig Vernünftigen nur einen anderen Namen, wenn er es das Positive nannte oder die Offenbarung. Schotts naiver Rationalismus kommt denn auch schließlich, besonders in dem letzten Brief, ungeschminkt zum Vorschein. Hier nennt er seinen Standpunkt: „rationalen Supranaturalismus" (S. 536) und fügt hinzu, daß er es „ohne Bedenken tue". „Der vernunftmäßige Glaube an die göttliche Offenbarung" enthält für ihn in schönster Harmonie die beiden unversöhnlichen Gegensätze: Vernunft und Offenbarung. Warum auch nicht! „Mit Worten läßt sich trefflich streiten, mit Worten ein System bereiten." Seine Differenz von Schleiermacher definiert er unzweideutig dahin, daß für ihn die Vernunft auch inhaltliche Bedeutung habe, nicht bloß formale. Sie sei das „menschliche Ideen-Vermögen", als deren höchste Offenbarung die christliche Religion dastehe. Deshalb ist das „wissenschaftliche Ableiten des einen Satzes aus dem anderen" „auch" für die Glaubenslehre „dabei", wenn es auch nicht ausschließlich vorherrsche (S. 533). Deshalb ist das Positive

zugleich auch das Vernünftige (S. 532), und die Eigentümlichkeit der christlichen Religion ist keineswegs eine geschichtliche Individualität, sondern neben einer solchen ist sie zugleich eine allgemeine Wahrheit der Vernunftreligion. Schott versichert, daß Schleiermacher auf seine „Denkart" „Einfluß gehabt hätte". Wir glauben es ihm, müssen aber gestehen, daß dieser Einfluß lediglich in einer größeren Begriffsverwirrung bestand, als er sie schon besaß. Die „Helligkeit" dieses Geistes steht im umgekehrten Verhältnis zu seinem Selbstzeugnis davon.

Kaum etwas besser steht es in dieser Hinsicht mit Bretschneiders Versuchen, den Gegensatz zu überbrücken, und sich gleichzeitig an Schleiermacher zu orientieren.[1]) Was er aber bietet, ist doch wesentlich nur Materialkritik gegenüber dem Schleiermacherschen Religionsbegriff. Denn „die Grundansicht, von der Schleiermacher ausgeht, ist sein Religionsbegriff" (S. 93). Die Ausschaltung des „Wissens" aus dem Begriff des „Gefühls" ist ihm dabei der eigentlich wunde Punkt. Wissen, Fühlen und Tun gehörten zusammen, „und das erste dabei ist das Wissen" (S. 95). Allerdings gehört als wesentliches Moment auch der Wille dazu, und zwar als „freier" Wille, der selbst „Gott trotzen" kann, und darin erst, in der freiwilligen Unterordnung unter Gott, als Akt des Wissens und Willens also, besteht das Wesen der Religion (S. 98). Weitere Gedanken macht sich unser Systematiker aber nicht, obwohl es doch nahe lag, zu fragen, wie denn die vom „Schöpfer dem menschlichen Geist eingeprägten ewigen Ideen" (S. 71), in denen die Religion lebendig ist, sich verhalten mögen zu einem derartigen Prinzip

[1]) Bretschneiders Rezension findet sich im Journal für Prediger, Band 66. 67 in den beiden ersten Heften. Er hat sie in der 3. Auflage seines Handbuchs in wenig veränderter Form in einem Anhang wiederholt; die 4. Auflage gibt dieselbe in verkürzter Form im 12. Paragraph des Handbuchs wieder. Hier stehen sie unter dem Titel: Die Grundansichten der theologischen Systeme in den dogmatischen Lehrbüchern der Herren Schleiermacher, Marheineke, Hase. Ich zitiere nach der letztgenannten 4. Auflage.

des freien Willens, durch welches sie erst zur persönlichen Frömmigkeit sich zu erheben vermögen. Genug, die „philosophische Kritik", die der Dogmatik unentbehrlich ist, operiert mit diesen Ideen und stellt damit die Dogmatik unter die Herrschaft der Vernunft, deren Verleugnung die Sünde des Supranaturalismus ist (S. 72). Der ganze Fortschritt der Dogmatik gegenüber der früheren Gestalt derselben von den Reformatoren an besteht darin, daß die Vernunft sich der beiden konstitutiven Prinzipien angenommen hat; diese sind das „Formal- und das Materialprinzip".[1])

In allen diesen prinzipiellen Ausführungen vernehmen wir von irgend einer prinzipiellen Auseinandersetzung mit Schleiermacher kein Wort. In unerschütterter Höhe thront der Rationalist auf dem Wolkensitz seiner „Ideen", die mitsamt dem „freien Willen" in beneidenswerter Eintracht die Religion erzeugen. Das einzige, was etwa tiefer in eine innere Auseinandersetzung blicken lassen könnte, wäre die These, daß Schleiermachers Theologie durch seine Philosophie bestimmt worden sei, und diese sei diejenige Schellings. Doch unterläßt er es, diese These irgendwie im einzelnen durchzuführen. Sie wird ihm eine leichte und billige Rede, von einer so verfahrenen philosophischen Theologie sich loszulösen.

---

[1]) Verglichen mit der ersten Auflage aus dem Jahre 1814 kann man sehr deutlich das Werden dieser Terminologie bei Bretschneider beobachten, sofern hier nur flüchtig von zwei Teilen der Dogmatik die Rede ist, deren „erster die Form betrifft", während der zweite die „Materie darstellt" (S. 37). Dieser Vergleich der Auflagen bietet einen interessanten Beitrag zu der von A. Ritschl aufgeworfenen Frage nach dem Ursprung dieser Prinzipien. Z. K. G. 1876, dazu C. Stange: Stud. u. Krit. 1897.

4. Die Kritik vom rationalistischen Standpunkt.

Der vierte Standpunkt, von dem aus Schleiermachers Theologie eine Beurteilung herausforderte, war derjenige des entschiedenen Rationalismus. Er ist reichlich zu Wort gekommen, und zwar, wie das zu erwarten war, nicht bloß von Vertretern des theologischen Rationalismus, sondern auch vom philosophischen aus. Zu den ersten gehören vornehmlich Röhr sowie der anonyme Verfasser der Rezension in der Hallischen Lit.-Ztg., zu den letzten Braniß und Rätze.

Röhr bekennt gleich zu Anfang offenherzig, daß er in seinen Erwartungen sehr getäuscht worden sei.[1]) Er verwirft die Glaubenslehre ganz und gar, weil „die darin befolgte Methode eine dialektisch-spielende Willkür begünstigt, aus welcher der Wahrheit an sich und der christlichen Religion insbesondere die gefährlichsten Nachteile entstehen können" (S. 579). Interessant ist sie nur für die, „welche sehen wollen, wie ein gewandter Kopf kirchlich-dogmatische Lehren, die auch nicht die mindeste Wahrheit in sich tragen, drehen, wenden und deuteln kann, um ihnen für alle nicht tiefer Schauenden den Schein der Wahrheit zu geben". Das ist jedenfalls deutlich gesagt, aber vom Standpunkt eines „entschiedenen" Rationalismus wohl zu verstehen. Röhr prophezeit, daß Schleiermachr aber auch den „Orthodoxen" so wenig gefallen würde, wie den „Frei-Gesinnten", obschon er jenen sich sehr genähert habe. Der Grundfehler Schleiermachers sei der, daß er sich „dem leider jetzt um sich greifenden Mystizismus und dem positiven Formel-Glauben nicht habe entziehen können" (S. 374). Dennoch ist ihm manches nicht unsympathisch; so die Gefühlsbestimmung der Religion, die Ablehnung der Spekulation, die niemals einen adäquaten Gottesbegriff erreichen würde. Er tadelt

[1]) Krit. Pred.-Bibliothek Bd. IV, 3. u. 4. Heft. 1823. S. 371—394. S. 555—579.

sogar, daß Schleiermacher selbst noch viel zu sehr spekuliere, so besonders in seiner Gotteslehre. Infolgedessen resultierten hier lauter negative Formeln von Gott. Weiter ist ihm natürlich die Christologie besonders anstößig, sofern sie die Vollkommenheit und Sündlosigkeit Jesu aussage, im Widerspruch zur Schrift. Endlich aber findet es seinen stärksten Anstoß, wenn Schleiermacher es als den Zweck der Glaubenslehre ausgebe, die „Eigentümlichkeit des Christentums" darzustellen. „Nicht das eigentümlich christlich Vollkommene soll der Christ erstreben, sondern die Vollkommenheit überhaupt." „Das Streben also, das Christentum zu einem in sich abgeschlossenen Ganzen zu machen, müssen wir als durchaus unrichtig, ja (nach mehreren Aussprüchen Christi) auch als unchristlich verwerfen" (!) (S. 564). Dies Streben aber kennzeichnet die Dogmatik Schleiermachers überall, deshalb ist sie dem Rezensenten einfach unverständlich. Er würde aus der Gemeinde austreten, in welcher eine derartige Glaubenslehre Norm werden sollte (S. 559).

Man kann es Schleiermacher nachfühlen, wenn er bekennt, aus dieser Rezension nichts gelernt zu haben. Der Rationalismus konnte sich kaum ein schlimmeres Selbstzeugnis seiner eignen Prinzipienlosigkeit ausstellen, als Röhr es hier getan hat. Von irgend einem Einfühlen in eine andere Gedankenwelt ist natürlich keine Rede, dafür wird nur einfach die eingefleischte Theologie in antithetischer Form wiederholt. Der Verfasser sieht genau ebensowenig überhaupt Probleme, als etwa die katholischen Rezensenten Schütz und Staudenmayer solche sahen. Ihnen ist alles sonnenklar und der Gegner ein unklarer Kopf. „Widersprüche" gibt es nur dann und dort, wo man diesen auserwählten Geistern die Gefolgschaft versagt. Röhr hat nichts gelernt von Schleiermacher; aber vielleicht ist dies Schicksal immer noch weniger tragisch, als dasjenige von Schott, der sich einbildete, vieles gelernt zu haben, dabei aber nur einige Grade verwirrter geworden war.

Man wundert sich nicht mehr, wenn man von Röhr zur Halleschen Lit.-Ztg. übergeht, die freilich an Ton und Würdelosigkeit in der Kritik den Rekord erreicht hat. Dagegen erscheinen selbst die Verdächtigungen der Ev. K.-Z. und die Anwürfe Hegels unschuldig. Der theologische Rationalismus war senil geworden, erstarrt in seinen Vorurteilen. Gründe hatte er nicht mehr, dafür aber nur noch hohle Worte voll Zorn und Bitterkeit.[1]) Die ganze Rezension dieses Kritikers, als welchen uns Schleiermacher Böhme bezeichnet,[2]) mit dem Bemerken, daß ein Auszug von dem Elaborat dem Berliner Polizeiministerium zugesandt worden sei, besteht aus einer einzigen Anklage auf allergefährlichsten Pantheismus, der mit 7 (!) Gründen belegt wird. Von irgendwelchem tieferen Eindringen in das Werk Schleiermachers, gar von einem Interesse nur für die eigentümliche Prinzipienstellung ist nicht ein leisester Hauch wahrzunehmen.

Verhältnismäßig noch am freundlichsten äußert sich unter den rationalistisch gerichteten Theologen der früh verstorbene, geistvolle Leipziger Superintendent Tzschirner.[3]) Die Gefühlstheorie Schleiermachers bringt sein leicht erregbares Temperament vor allem in Wallung; sie verwandelt die ganze Theologie Schleiermachers in Ästhetik und Mystizismus. Wie völlig auch er an der Schleiermacherschen Prinzipienlehre vorbeigegangen ist, möge der einzige Satz beweisen, den er darüber anführt: „Diese, den Pantheismus Spinozas erneuernde Philosophie nämlich, mehr das Erzeugnis einer spekulierenden Phantasie als einer philosophierenden Vernunft, bezweckte nicht die Selbstverständigung des menschlichen Geistes durch die Analyse

[1]) Vgl. die Halleschе Lit.-Ztg. März 1823, Sp. 49 ff. 57 ff. 65 ff.

[2]) Vgl. Br. IV, 314.

[3]) Vgl. von ihm: Briefe eines Deutschen an den Herrn Chateaubriand, de la Mennais und Montlosier über Gegenstände der Religion und Politik, Leipzig 1828, herausgegeben von Kontz; es kommen ausschließlich gelegentliche Äußerungen im 2. Briefe in Frage.

seiner ursprünglichen Kräfte und Gaben (was doch Schleiermacher gerade bezweckte!), sondern die Erregung des Gemütes durch die Darstellung des Absoluten usw." (Anm. a. a. O. S. 28). Das Merkwürdige ist dann aber, daß Tzschirner selbst keineswegs bloß abstrakte Vernunftideen an die Stelle des Gefühls setzen will, sondern selbst „Gefühle" durch „vernünftige Darstellung" erzeugen (ebd. S. 48).

So ablehnend aber auch die Haltung dieses theologischen Rationalismus war, ebenso begeistert zustimmend war auffälligerweise diejenige des philosophischen. Das liegt darin begründet, daß der letzte durch keine geschichtliche Tradition belastet in jeder Generation neu auflebt mit dem frohen Glauben an die Erreichbarkeit seines wissenschaftlichen Ideals. Dieser philosophische Rationalismus hat darum immer Kinderaugen; glaubt er doch in jedem neuen Jünger zukunftsfroh an seine niedageweseне Weltmission. Die Geschichte kümmert ihn wenig oder gar nicht. Wo er dann zugleich religiöse Anwandlungen verspürt, seien sie nun vermeintliche oder echte, da wird er gern auch mit der Theologie Fühlung nehmen; einzige Bedingung ist lediglich, eine „freie", d. h. geschichtlich ganz ungebundene Theologie. So wurde denn Schleiermachers Glaubenslehre aufs lebhafteste begrüßt von Vertretern solcher Philosophie, die an die Allmacht der Vernunft glaubten; aber er wurde auch sehr eindringlich ermahnt, seine „positiven" Allüren preiszugeben.

Hierher gehört in erster Linie C. J. Braniß,[1]) der die erste selbständige Schrift zur Glaubenslehre Schleiermachers verfaßt hat, und zwar bereits zwei Jahre nach dem Erscheinen der 1. Auflage. Diese Schrift ist getragen von wohltuender Begeisterung; wohltuender aber berührt die Selbstbescheidung des Urteils angesichts der stark gefühlten Überlegenheit der neuen

[1]) Über Schleiermachers Glaubenslehre, ein kritischer Versuch. Berlin 1824.

Glaubenslehre. Darüber, meint er, habe allein die Geschichte zu urteilen, in deren Schoß das endgültige Urteil ruhe. „Bleibt die Zeit davon gänzlich unberührt, so ist es auch gar nicht aus dem gegenwärtigen Bedürfnis der Wissenschaft hervorgegangen und weiset auf eine Zukunft hin, zu der uns noch überall die Brücke fehlt; dann aber vermögen wir es auch gar nicht zu verstehen" (S. 2 der Einleit.). Dies Wort ist in der Tat einem prophetischen Ausblick in ferne Zukunft, die sich erst jetzt zu erfüllen scheint, gleich; es entschädigt reichlich für den gesamten sonstigen Inhalt, den wir freilich mit den Worten des Verfassers charakterisieren müssen, daß er die Grundzüge der Theologie Schleiermachers „nicht zu verstehen vermocht hat". Zunächst nimmt die „Darstellung", die auch hier wie gewöhnlich ungeschickterweise von der nachfolgenden Kritik getrennt ist, einen großen Raum ein (S. 1–73), sodann beginnt die Kritik sofort als Materialkritik mit dem Religionsbegriff. Auch Braniß urteilt, daß das Gefühl für sich unterscheidbar sei, somit erst durch einen bestimmten vorstellbaren Inhalt, den Gottesgedanken, zu einem religiösen Gefühl würde. Das Hauptaugenmerk ist ihm die Trennung von Philosophie und Religion, die Schleiermacher zu Unrecht vorgenommen habe, die er auch selbst nicht durchgeführt hätte. Seiner eignen Meinung nach ist das Verhältnis so zu bestimmen, daß „Dogmatik die subjektive Verfassung alles dessen ist, was die Philosophie auf objektive Weise darstelle" (S. 139). Bei Schleiermacher sei aber eine fortgesetzt schillernde und „oszillierende" Ausdrucksweise zu beobachten; darauf laufe es absichtlich bei ihm hinaus. Um Schleiermacher recht zu verstehen, müsse man alles Unbestimmte, Schwankende des Ausdrucks als notwendige Ausdrucksweise der Dogmatik betrachten (!). Was an dieser Dogmatik Bestimmtes sei, müsse man erst in seiner Philosophie suchen (S. 140).

So kommt er denn auch zuletzt zu dem offenen Bekenntnis, das in seltsamem Kontrast zu dem begeisterten Lob am Anfang

steht, daß nämlich seine eignen theologischen Grundanschauungen wenig oder nichts mit Schleiermacher gemeinsam hätten (S. 179). Was er als seine eigne Dogmatik vorträgt, ist dann auch ein oberflächlicher Dualismus, halb ethischer halb physischer Art, den er als „spekulative Weltansicht" bezeichnet. Schließlich gesteht er resigniert noch einmal, daß doch das Verständnis des Schleiermacherschen Werkes sehr schwierig sei, und „darüber wird wohl jeder Leser mit mir einverstanden sein" (S. 192).

Das völlige Versagen des philosophischen Rationalismus einem Schleiermacher gegenüber konnte sich kein deutlicheres Denkmal in der Geschichte der Literatur setzen, als dies Buch von Braniß. Nicht viel günstiger vermögen wir über ein ziemlich gleichzeitiges Buch von J. G. Rätze zu urteilen:[1]) Auch er stimmt zu Anfang ein hohes Lob auf die Glaubenslehre an und meint: „Schleiermacher hat in derselben den Zweck einer wissenschaftlichen Dogmatik, wie mir's scheint, in einem so hohen Grade erreicht, als er nur immer durch ein Individuum erreicht werden konnte" (S. 7). Auch er verfehlt nicht, hinzuzufügen, daß die Lektüre dieses Werkes ungemein schwierig sei sowohl wegen „der Natur des Inhalts wie wegen der Originalität des Stils". Aber er geht wohlgemut und selbstbewußt an die Arbeit, den Zeitgenossen das Dunkel aufzuhellen, das über diesem Werk lagert. Was er dann zur Sache zu sagen hat, geht genau wie bei Bretschneider und Braniß auf die Behauptung zurück, daß Schleiermacher das Gefühl ohne jedes Wissensmoment falsch aufgefaßt habe. Nur in einer Hinsicht scheint der Verfasser ein höheres Niveau erreicht zu haben, wenn er nämlich gleich am Anfang die Stellung Schleiermachers als eine solche beschreibt, die über dem Gegensatz von Rationalismus und Supranaturalismus sich erhebe. Die „positive" Theologie verweise beide in ihre

[1]) Erläuterungen einiger Hauptstücke in Dr. Fr. Schleiermachers Glaubenslehre. Leipzig 1823.

Schranken. Prüft man aber, wie diese Verbindung beider gemeint ist, dann erhalten wir die dürftige Antwort, daß wir eine inhaltlich sorgfältig gezogene Mittellinie einzunehmen hätten. Offenkundiger konnte der Verfasser seine Unfähigkeit kaum verraten, über Schleiermachers theologische Prinzipienlehre ein Urteil zu bilden und den Zeitgenossen dazu zu verhelfen.

5. Die Kritik vom Standpunkt der spekulativen Theologie.

Neben den beiden großen Gegensätzen des Rationalismus und Supranaturalismus erwuchs noch zu Lebzeiten Schleiermachers eine neue theologische Richtung, die sich der jüngsten und letzten Phase des klassischen Idealismus in der Philosophie anschloß, die Spekulation Hegels.[1]) Schon im Jahre 1822 machte sich eine deutliche Opposition von diesem Standpunkt aus der Schleiermacherschen Gefühlstheologie gegenüber geltend. Hegel selbst war es, der eine Schrift von Hinrichs[2]) mit einem Vorwort begleitete und der in diesem Vorwort einen ungemein

[1]) Es ist freilich nicht bloß die Hegelsche Spekulation, sondern auch die verwandte, von Fichte und Schelling ausgehende, aus deren Milieu Schleiermacher Gegner erstanden. Zu den von Schelling beeinflußten gehört vor allem neben Daub, Karl Krause, der sich in Okens Ztschr. Isis, 1823, Sp. 436 ff. scharf ablehnend gegen Schleiermachers Glaubenslehre geäußert hat. Krause erklärt Schleiermachers Trennung von Philosophie und Religion für einen „dem Gedeihen der Religion auf Erden und der weiteren Ausbildung des Christentums hinderlichen und damit unvereinbaren Gegensatz" (Sp. 443). Für ihn gibt es nur eine einzige wahre Wissenschaft, die Spekulation, und ihr hat sich die Dogmatik einzufügen, denn von ihr kommt die „urhelle und ganze Verständigung über ihren Lehrbegriff". Im übrigen sind seine Einwände genau dieselben, wie auf seiten der Hegelschen Schule, weshalb hier die anmerkungsweise Hinweisung genügen möge. Daub hat sich m. W. zu Schleiermachers Theologie nirgend geäußert.

[2]) Die Religion in ihrem Verhältnis zur Wissenschaft.

ſcharfen, verſteckten Angriff auf Schleiermacher eröffnete. Offenbar leitete ihn die ſoeben edierte Glaubenslehre des Gegners. Hegels ſachliche Überzeugung iſt es, daß die Religion, lediglich als Gefühl betrachtet, „zu einem Kultus, wie zu einem Umfang von Glaubenslehren ſich nicht ausdehnen könne“ (S. 17). Das Gefühl könne immer nur die „natürliche Subjektivität ohne Inhalt“ bedeuten; es könne alſo jeden auch irreligiöſen und atheiſtiſchen Inhalt begleiten. „Gründet ſich die Religion nur auf ein Gefühl, ſo hat ſolches richtig keine weitere Beſtimmung, als das Gefühl reiner Abhängigkeit zu ſein, und ſo wäre der Hund der beſte Chriſt, denn er trägt es am ſtärkſten in ſich und lebt vornehmlich in dieſem Gefühl“ (S. 18/19). „Auch Erlöſungsgefühle hat der Hund, wenn ſeinem Hunger durch einen Knochen Befriedigung wird.“ „Der Geiſt hat aber in der Religion vielmehr ſeine Befreiung und das Gefühl ſeiner göttlichen Freiheit; nur der freie Geiſt hat Religion und kann Religion haben“ (S. 19). Mit beſonderem Nachdruck drängt er daher auf einen „ſubſtantiellen objektiven Inhalt der Wahrheit“, damit wir aus der dumpfen Gefühlsreligion „tieriſcher Unwiſſenheit von Gott und von der Sophiſterei dieſer Unwiſſenheit“ frei werden (S. 27). Gefühl iſt ſtets das Individuelle, das Subjektive; Religion hingegen gerade entgegengeſetzt dasjenige, was den Menſchen mit dem Objektiven und Ewigen verbindet.

Hegel hat mit dieſem Vorwort den Ton und die Richtung der Polemik gegen Schleiermacher für alle ſeine Schüler angegeben. Das Buch von Hinrichs ſelbſt nimmt weiter keinen direkten Bezug auf Schleiermacher, ſondern bleibt bei ſchülerhafter und kaum originaler Wiedergabe der Gedanken ſeines Meiſters. Irgendwelche Literatur wird überhaupt nicht weiter angegeben; wir befinden uns im Stadium des ſelbſtbewußten abſoluten Geiſtes, der alle objektive Wahrheit aus den unergründbaren Tiefen ſeines Selbſtbewußtſeins ableitet. Von

hier aus, von dieser Höhe angesehen, war die Theologie eines Schleiermacher nur eines mitleidvollen Lächelns wert.

Die erste derartige überlegene Verurteilung aus theologischem Lager kam von dem Berliner Kollegen Marheineke.[1]) Auch hier ist es die Vorrede, die deutliche Anspielungen enthält, während die Dogmatik selbst wiederum gänzlich beziehungslos gegenüber jeglicher Literatur sich verhält und rein spekulativ ihre 616 kurzen Paragraphen entwickelt. In dieser Vorrede nun ist es nicht uninteressant, den Verfasser sich über den zeitgenössischen Gegensatz von Rationalismus und Supranaturalismus sich erheben zu sehen. „In jenen beiden Denkarten ist die Theologie der Zeit in sich zerspalten und entzweit." Es sei aber als ein großer Fortschritt zu betrachten, daß sie sich dieses Zwiespalts anfange bewußt zu werden. Ein noch höheres Stadium aber sei nun die Überwindung dieses Zwiespaltes. Die versuchte Ausgleichung, die auf Ausschließung des einen oder anderen Teiles ausgehe, führe nicht zum Ziel, und erst recht nicht führe die Koordination beider Teile dorthin. „Das Falsche am Supranaturalismus ist die Lehre von einer göttlichen Offenbarung, die der Vernunft fremd und äußerlich ist; das Falsche am Rationalismus ist die Lehre von einer Vernunft, die von der göttlichen Offenbarung nichts weiß" (S. 14). Die höhere Einheit stelle erst die spekulative Theologie wieder her, die von beiden Gegensätzen gleich weit entfernt sei, dennoch beide nach ihren wahren Momenten einschließe. Was dann aber die „Theologie der Gefühle" betreffe, so bringe diese eine heillose Verwirrung zustande. Denn „das Gefühl kann seiner Partikularität wegen am wenigsten auf Allgemeinheit und Anerkennung aller Vernünftigen Anspruch erheben" (S. 22). Es sei aber einmal „der verzehrende Zwiespalt der Gemüter", zwischen Glauben und Wissen Frieden zu stiften (S. 25). Des-

[1]) Die Grundlagen der christlichen Dogmatik als Wissenschaft. 1827. 2. völlig neu bearbeitete Aufl.

halb muß die Dogmatik notgedrungen zur Philosophie ihre Zuflucht nehmen, denn sie allein stellt wahre objektive Sätze auf. Hier kann dann aber nur die Hegelsche Philosophie hülfreiche Dienste leisten, außer welcher nur „leere Abstraktion und roher Empirismus" herrsche. Wie „vollständig heruntergekommen" aber die Dogmatik gegenwärtig sei, könne man an Bretschneiders Handbuch sehen! Der „Rationalismus ist seit 30 Jahren nicht aus der Stelle gekommen"; „er dreht sich auf dem Absatz seiner Abstraktion immer auf demselben Punkt herum" (S. 28). „Über den kategorischen Imperativ Kants kommt er nicht hinaus." Angesichts einer Dogmatik, wie die von Wegscheider, müsse man denken, daß sie vor 30—40 Jahren erschienen sei (S. 30). So gehören alle die gegenwärtigen Dogmatiken einer „verschollenen Bildung" an; nicht zu vergessen Röhrs, des „sichtbaren Oberhaupts der Rationalisten," dem „das Verdammen besonders gut ansteht". Hier ist „der Fanatismus der Freigeisterei und der Bigotterie der eine und selbige".

In diesem bescheidenen Ton der Polemik geht es weiter; allein Schleiermachers Glaubenslehre ist nicht erwähnt, wohl aus Rücksicht auf den Spezialkollegen an Dreifaltigkeit. Aber deutlich genug ist auch ihm zu verstehen gegeben, wie tief sein Werk unter der Höhenlage einer wahrhaft philosophischen Dogmatik stehe.

Verraten die beiden genannten Schriften nur die unausgesprochene starke Spannung, die zwischen den beiden Häuptern der Berliner Universität bestand und jedenfalls zu einem guten Teil in dem nicht zu überbietenden Selbstbewußtsein des „absoluten Geistes" und seines Entdeckers begründet lag, so entladet sich dieselbe endgültig in einer offenherzigen und scharfen Polemik eines der Führer der Hegelschen Schule, zugleich eines Mannes, der nach eignem Bekenntnis ursprünglich ein begeisterter Anhänger Schleiermachers gewesen ist, Karl Rosen-

kranz.[1]) Diese Kritik ist eine stilistisch und sachlich glänzende Leistung, die zu den unveräußerlichen Dokumenten der systematischen Theologie gehört. Ursprünglich herausgegeben in den Berliner Jahrbüchern 1830 31 hat der Verfasser seine Kritik durch ein längeres temperamentvolles Vorwort und durch eine Nachschrift kirchenpolitischen Inhalts erweitert. Das Vorwort erscheint wie ein Bekenntnis persönlichster Färbung und vereinigt mehrfache dem Verfasser besonders naheliegende Zwecke; einmal drängt es ihn neben so vielen anderen, die auf das noch frische Grab des großen Theologen einen Kranz niedergelegt haben, selber nicht zu fehlen mit einer Gabe, obschon seine eigne Gabe nicht völlig den bitteren Tropfen eingeimpfter Hegelscher Feindschaft unterdrücken kann. Immerhin findet die unauslöschliche Dankbarkeit doch auch tiefempfundene Worte. Mit diesem Bekenntnis verbunden ist eine Schilderung seiner persönlichen Entwicklung, die sich an die Namen Schleiermacher und Hegel knüpft, daneben auch Steffens, Hinrichs u. a. erwähnt. Endlich bietet er in dem Vorwort eine literarische Übersicht über die bisher erschienenen Studien und Kritiken zur Theologie Schleiermachers.

Da die Schrift nicht jedermann leicht zugänglich sein wird, so sei eine Auswahl aus seinen persönlichen Bekenntnissen hierhergesetzt. Rosenkranz beschreibt zunächst den ungemein tiefgehenden Eindruck, den Schleiermachers Persönlichkeit und seine Schriften auf ihn gemacht haben. „Die Gewalt seiner Persönlichkeit über mich wuchs bis zum wahrhaften Druck, der mir endlich unerträglich wurde“ (S. 6). Nach der indirekten Bekanntschaft mit Hegelscher Denkart in Halle durch Hinrichs vermittelt, schwankte er „zwischen Schleiermacher und Hegel verzweiflungsvoll hin und her“. „Immer tiefer öffnete sich mir die Kluft zwischen beiden. Auf der einen Seite das Wissen

[1]) Kritik der Schleiermacherschen Glaubenslehre von Karl Rosenkranz. Königsberg 1836.

des Absoluten, die Idee als die sich selbst als alle Wahrheit wissende Wahrheit, die Tilgung alles Dualismus zwischen Sein und Denken, — auf der anderen Seite das Nichtwissen des Absoluten aus der Jakobischen Philosophie, syntheſiert mit der praktischen Strebsamkeit und monarchischen Selbstgenügsamkeit des Fichteanismus" (!). „Ich war höchst unglücklich;" „ich stürmte oft, wie von dämonischen Flügeln getragen, die Felsen und Berge des Saaltales ziellos auf und nieder, von der brennendsten Unruhe über Himmel und Hölle, Christus und Teufel, Fühlen und Wissen, Bibel und Vernunft usw. gefoltert" (S. 8). Tholucks Predigten vermögen ihn nur vorübergehend zu besänftigen, wissenschaftlich bietet ihm der Mann nichts. So kommt er nach Heidelberg und in Daubs Schule, in welcher er sich völlig von Schleiermacher abwendet. 1830 veröffentlicht er, wie bemerkt, in den Berliner Jahrbüchern seine Kritik der Schleiermacherschen Glaubenslehre als damaliger Hallescher Privatdozent; die Absicht war, „von dem Hegelschen System aus das Schleiermachersche zu begreifen" (!), — es müßte wohl besser heißen, „zu vernichten". Denn die ganze Kritik ist getragen von einem rücksichtslosen Willen der Opposition, der Verurteilung, wie sie nur bei einem Renegaten psychologisch erklärlich ist. Schleiermacher ist jetzt an allem Übel der Gegenwart schuld; das soeben erfolgte Erscheinen von D. Fr. Strauß' Leben Jesu geht „unstreitig auf eine direkte Emanation der Schleiermacherschen Theologie" zurück, nur „temperiert durch das Studium der Hegelschen Philosophie"! Diese Behauptung ist nicht ohne häßliche Seitenblicke nach den „Regierungen"; um so verwunderlicher, als der Verfasser sich selbst bitter darüber beklagt, daß gewisse theologische Kirchenzeitungen, besonders die von Hengstenberg, „die Hegelsche Philosophie bei den Regierungen angeschwärzt habe", als ob sie schuld sei an den Auswüchsen des Unglaubens der Zeit (vgl. S. 17 u. 19).

Die Besprechung der Glaubenslehre selbst wird eingeleitet durch einen Überblick über die gesamte literarische Arbeit Schleiermachers. Daran schließt sich eine Charakteristik der letzten Tendenzen dieser Theologie; der Ausgangspunkt ist eine Orientierung über die Gegenwart, in welcher ein historisches und ein spekulatives Prinzip wirksam sind. Das historische sei zugleich das kirchliche und biblische Prinzip, und es entfalte sich nach zwei mehr oder weniger getrennten Richtungen, die man als die rationalistische und supranaturalistische bezeichne. Das andere Prinzip sei das spekulative, welches also nicht abhängig von der Geschichte die Wahrheit in sich selbst vorfinde. Daub, Hinrichs, Marheineke hätten mit diesem Prinzip die „Umbildung" der Dogmatik vorgenommen. Mit anderen Worten: Es gibt über dem Gegensatz von Rationalismus und Supranaturalismus nur einen Standpunkt, den spekulativen. Bei dieser uns bereits von Marheineke her bekannten Darstellung und Auffassung des neuen spekulativen Standpunktes ist jedenfalls die Subsumierung des Rationalismus unter das „historische" Prinzip mehr als wunderlich; aber eine andere Abgrenzung vermochte die spekulative Philosophie und Theologie gegenüber diesem so verwandten Bruder eben nicht vorzunehmen.

Nun sei aber noch eine dritte Möglichkeit außer dem historischen und dem spekulativen Prinzip gegeben und diese habe Schleiermacher ergriffen; in ihr bewege sich seine eigentümliche Denkart. Das sei nun der Standpunkt des individuellen Gefühls oder des absoluten Subjektivismus (S. 7 ff.). Hier wird „Gott im Menschen sozusagen untergetaucht, ergriffen". Aber auch dieser Standpunkt hänge doch von einer bestimmten Philosophie ab, wenn diese auch der reine Eklektizismus wäre; denn Schleiermachers philosophische Anschauungen bestünden aus einem Gemisch von Spinoza, Kant, Jakobi, Fichte und Schelling. Hinsichtlich seiner eigenen Philosophie bleibe man denn auch „beständig im Dunkeln". Was aber seine religiöse Grund-

anschauung betreffe, wie er sie in den Reden niedergelegt habe, so komme in ihr der ausgesprochenste Individualismus zutage. Wie es auf solcher Grundlage zur Bildung von Gemeinschaften oder Kirchen, überhaupt zur „objektiven Religion" komme, sei nicht einzusehen; höchstens zu Sekten und Konventikeln reiche diese Religion aus. Schon Hegel habe in seiner Rezension über die Jakobische Gefühlsreligion im kritischen Journal mit Recht gesagt, daß die Folge solcher Auffassung die „allgemeinste Atomistik" sein müßte. Die „Reden" aber enthielten bereits die ganze Theologie Schleiermachers im Kern. Sodann zur kurzen Darstellung übergehend, die er aber nur streift, referiert er ganz richtig, daß die philosophische Theologie gerade die Aufgabe habe, „die universelle Idee der Religion" im Unterschied von ihrer individuellen Erscheinung in der Geschichte und im Einzelleben zu erweisen oder zu begründen. Anstatt aber an diesem entscheidenden Punkt stillezustehen und sich Rechenschaft darüber zu geben, wie so denn beides zugleich gesagt werden könne, gleitet unser „Hegelomane" — so bezeichnet er selbst die blinden Anhänger seines Meisters — rasch und wortlos an dieser Klippe vorbei. Ein wahrhaft erstaunliches Zeugnis, wie Gründlichkeit, wissenschaftliche Methodik und Oberflächlichkeit in einer Kritik nebeneinander bestehen können![1])

[1]) Vgl. hierzu auch die Enzyklopädie der theol. Wissenschaften von Rosenkranz. Halle 1831. 2. Aufl. 1845. Derselben ist eine „Vorerinnerung" vorangestellt, in der sich der Verf. über seine Stellung zu den bedeutendsten theologischen Enzyklopädien, also auch zu Schleiermacher ausspricht (S. 23. 24). Indessen sind auch hier seine Notizen über Schleiermachers K. D. von auffälliger Dürftigkeit. Sein Buch selbst geht weiter gar nicht darauf ein. Trotzdem beginnt die 2. Aufl., die stark verändert ist, mit der Schleiermacherschen Formel: Die Theologie ist . . . eine positive Wissenschaft. Doch fügt er auslegend hinzu: Jede positive Religion vermag eine Theologie . . . aus sich zu erzeugen, und „positiv" sei eine Religion, die auf dem Glauben beruht, daß „der Begriff von Gott . . . durch diesen selbst dem Menschen offenbart sei". Mit Schleiermacher hat er nur das Wort: positiv gemeinsam.

Endlich steht er bei der Glaubenslehre und fragt sich, welche der beiden Ausgaben er berücksichtigen solle.[1]) Er fühlt die „Verpflichtung", beide zu berücksichtigen, allein da „im Kern keine Veränderung vorgenommen sei", wolle er sich an die zweite halten, um so mehr, als diese „durch Schärfe der Entwicklung der Prinzipien" sich auszeichne vor der ersten. Man sieht, wie wenig selbst dieser Kritiker sich ein ernstes vergleichendes Studium der beiden Auflagen der K. D. und der Einleitung hat angelegen sein lassen.

Er statuiert nun einen eklatanten Widerspruch in der Einleitung und formuliert ihn dahin, daß das Fühlen, „was seiner Natur nach bei sich zu verweilen hätte, sofern es die Prätension einer Wissenschaft seiner selbst macht", dennoch an drei Punkten aus sich heraustritt; und zwar: 1. lehnt es sich an bestimmte Philosophien an, 2. zieht es zur Kontrolle seiner selbst den faktischen Bestand der Geschichte heran, und 3. erarbeitet es sich eine wissenschaftliche Klassifikation, obwohl es diese doch aus sich selbst zu entnehmen nicht imstande ist (S. 20). In diesen drei Punkten ist der Verfasser zweifellos auf richtiger Fährte; eine sorgfältige Materialkritik wird diese Gesichtspunkte stets geltend zu machen haben. Es erübrigt aber eine nähere Wiedergabe dieser Kritik, nur die Form sei doch noch bemerkt, da sie über den Rahmen einer wissenschaftlichen Auseinandersetzung hinausgeht. So meint er, daß die Definition der Religion als reines Gefühl der Abhängigkeit etwas „Gehässiges, jedes männliche Gefühl Aufbringendes" an sich trage (S. 21). Das bekannte Hegelsche argumentum a cane klingt wieder einmal störend durch.[2]) „Es ist doch wirklich, heißt es weiterhin,

[1]) Von den beiden Auflagen der K. D. ist weiter keine Rede!

[2]) Das Argument findet sich regelmäßig bei allen Hegelianern, vgl. auch Daub: Die dogm. Theol. jetziger Zeit S. 3; vgl. auch Hegel selbst Werke XVII, S. 295 f. Strauß nennt es ein „zynisches Argument", da es „stark an das des Diogenes vom gerupften Hahn" erinnert (Hallesche Jahrb. 1839, Sp. 553).

eine armselige Religiosität, welche ohne das Endlichkeitsbewußtsein sich nie zu Gott erheben kann"; unserem Kritiker hingegen besteht das Wesen der Frömmigkeit im Freiheitsbewußtsein und im Bewußtsein unmittelbarer Gemeinschaft mit dem Absoluten. Diese Religion sei die wahre erhabene und wissenschaftlich allein berechtigte. So aber sei die Religion von allen Seiten eingeengt durch die Individualität des Gefühls, durch die „starre Fixierung der Geschichte" (S. 31), die der ewigen Idee entgegenstehe.

Unstreitig der wichtigste Teil sei nun aber doch derjenige, der den Begriff der Dogmatik als Wissenschaft gebe (S. 34 f.). Allein das Prinzip der Individualität lasse es nie zu objektivem Gehalt der Wahrheit kommen, und unvermeidlich steure er auf eine schließlich doppelte Wahrheit, eine dogmatische und eine philosophische hinaus, die als „Lächerlichkeit" angesehen werden müsse. „Aber gegen die Einheit und Allgemeinheit der Wahrheit und des Wissens von ihr stemmt Schleiermacher sich mit aller Gewalt, weil die Individualität an dieser Klippe Schiffbruch leidet" (S. 36). Hier befindet sich Rosenkranz in völliger Gemeinschaft mit dem katholischen Rezensenten W. v. Schütz. Es resultiere unmöglich die von Schleiermacher doch selbst erstrebte „Gemeinsamkeit der Lehre"; der Begriff des Gemeinsamen sei heimatlos in dieser Glaubenslehre. Sofort wenn das Gefühl zu gemeinsamen Ideen sich erhebe, verlasse es die eigenste Burg und trete in das Reich der Gedanken, also der Spekulation. In diesen Gedanken erst erfasse sich der Geist seinem wahren Wesen nach, nämlich im Denken seiner selbst. Alsdann ist es auch mit aller Theologie im engeren, d. h. rein historischen, Sinne vorbei, und der Theologe ist zum spekulativen Philosophen geworden. „Die Theologie ist in ihrem eigensten Gebiet in der Literatur der Bibel, in der Philologie und Geschichte wesentlich historisch. Aber in der Ethik und Dogmatik hört diese Absonderung ganz auf, weil hier ewige und un-

endliche Bestimmungen zur Sprache kommen" (S. 39). Wenn trotzdem Schleiermacher seiner Glaubenslehre ein wissenschaftliches Gewand gegeben habe, so sei dies nur trügerischer Schein. „Was er systematisch nennt, ist nur ein negativer Begriff, daß nämlich in einer wissenschaftlichen Darstellung keine Verwirrung herrschen dürfe. An einen wahrhaften, sich selbst bewegenden Organismus hat man nicht zu denken, nur an eine die vorzüglichsten Differenzen geschickt auseinanderhaltende Konstruktion" (S. 42).

Zum Schluß sei ein ausführliches Zitat hieher gesetzt, welches für die Hegelsche Beurteilung der Schleiermacherschen Theologie in seiner prägnanten Kürze äußerst charakteristisch ist: „Es ist wirklich von höchstem Interesse, zu sehen, wie die an sich zur Tiefe geneigte Individualität durch das stiere Festhalten ihres unmittelbaren Lebens sich ganz absondern und im Glanz ihrer Selbsterleuchtung leben möchte; wie sie dann umschlägt in ein völliges Loslassen von sich, damit das Absolute leicht und beständig es durchdringen könne; wie aber die Hingebung an das Absolute, nicht um des Absoluten, sondern um ihretwillen, wie sie also nur Schein ist, welchen das Subjekt annimmt, um durch diese List sich Gottes zu bemächtigen. Zum Lohn dafür bekommt es dann, so wie seine Welt, einige Abstraktionen als den Reflex der frommen Gefühle zurück, welche den in seine Eigentümlichkeit hartnäckig verschlungenen Geist bewegen" (S. 43).

Die Übertreibungen in dieser Schlußcharakteristik liegen auf der Hand, aber auch die richtigen Wesenseinblicke können nicht verborgen bleiben. Was der Hegelianer zur Materialkritik beiträgt, ist meistenteils beachtenswert, wenn nicht durchschlagend. Worin er aber gänzlich versagt, das ist das Nichtverstehen und Nichtbeachten der Eigentümlichkeit der wissenschaftlichen Grundstellung Schleiermachers. Hier leuchtet ein, daß die ausschließliche Benutzung der 2. Aufl. der Glaubenslehre

ohne kritische Vergleichung mit der 1., sowie die ungenügende Bekanntmachung mit der K. D. nach der 1. und 2. Aufl. die Schuld daran trägt, wenn der Wissenschaftsbegriff so ganz verfehlt ist. Es bestätigt sich unsere später zu begründende Vermutung, daß Schleiermacher mit seiner 2. Aufl. es selbst verschuldet hat, daß man seine Prinzipienlehre nicht mehr verstand. Aber abgesehen davon ist auch der Hegelsche Standpunkt nicht geeignet oder besser nicht fähig, die Sonderstellung Schleiermachers sich klarzumachen. Denn der Gegensatz von Empirismus und Spekulation, zwischen welchem Schleiermacher sich bewegt, ist von unserem Kritiker gar nicht zur Sprache gebracht; dafür aber schraubt er unseren Theologen und seine Theologie auf das Prokrustesbett der Alternative von Rationalismus und Supranaturalismus, über die er sich vergeblich zu erheben versuche kraft seines Individualismus. Das war auch die Meinung von Marheineke und von Hegel selbst. Ist dies eine objektiv unrichtige Auffassung von Schleiermachers Grundstellung, so ist nun die eigene Überwindung jenes Dilemmas erst recht nicht geglückt. Denn die Spekulation läßt sich so wenig von der rationalistischen Methode grundsätzlich trennen — was auch Schleiermacher stets behauptet hatte — als die letzte sich dem „historischen" Prinzip eingliedern ließe. Tatsache vielmehr ist, daß die spekulative Theologie völlig in der Alternative des landläufigen Gegensatzes von „Wissen und Glauben" verstrickt bleibt — nach eigenem Geständnis — und daß das Große an Schleiermacher eben dies war, eine wirklich neue wissenschaftliche Alternative aufgestellt zu haben, die aber weder von Rosenkranz noch von Hegel selbst noch von irgend einem der damaligen Kritiker verstanden worden ist.

Wir gelangen zu F. Chr. Baur.[1]) Innerlich freier der

[1]) Baur hat sich viel mit Schleiermacher beschäftigt; er hat an ihm ein heilsames Korrektiv gegenüber Hegelscher Spekulation gehabt. Gerade die gemeinsame Basis zwischen beiden, das Interesse an der Geschichte als

Hegelschen Philosophie gegenüber und deshalb objektiver im Urteil über Schleiermacher, überrascht Baur durch manche über das Zeitniveau sich erhebende Urteile, während er andererseits durch die Starrheit seines philosophischen Schemas in Anwendung auf geschichtliche Epochen das Schicksal aller Hegelianer teilt. Wenn er aber urteilt, daß Schleiermacher keineswegs von Schelling aus zu verstehen sei, daß ihn grundsätzliche Differenzen gerade im Gottesbegriff von diesem Vorläufer Hegels unterscheiden (Gnosis S. 627), wenn er zu der Erkenntnis kommt, daß es vielmehr der Kantsche Kritizismus sei, von dem aus Schleiermachers Religionsbegriff zu verstehen sei (S. 660), so ist dies allein schon Beweises genug für die Selbständigkeit seines geschichtlichen Urteils. Wenn er dann freilich andererseits es ausspricht, „die größte und schönste Eigentümlichkeit der Schleiermacherschen Glaubenslehre" sei „die genetische Entwicklung der einzelnen Momente der christlichen Religion im Rahmen einer allgemeinen Religionsphilosophie" (S. 634), so beweist er damit nichts weiter, als daß er von dem Hegelschen Standpunkt sich nicht freimachen kann. Immerhin wird man sagen müssen, daß Baur das wissenschaftlich günstigste und auch das geistvollste Urteil über Schleiermacher ausspricht, das sich von diesem engbegrenzten Standpunkt überhaupt fällen läßt. Rosenkranz sieht wohl schärfer; sein Urteil ist kritisch zersetzender. Baur sieht liebevoller und sieht darum manches, was jener nicht entdeckt hat. So z. B. hat Baur es zuerst gesehen, daß die Anklage auf Pantheismus, die allgemein er-

---

einer positiven nach eigenen Gesetzen sich entwickelnden Größe, ist recht eigentlich das Fundament seiner Theologie; vgl. von ihm: Dissert.: Primae Rationalismi et Supranaturalismi historiae capita potiora Pars I: de gnosticorum christianismo ideali. Pars II: comparatur gnosticismus cum Schleiermacherianae theologiae indole 1827. Anzeige davon in Tüb. Ztschr. 1828, 1. Heft. Außerdem ist besonders heranzuziehen und auch im obigen Referat benutzt: Die christliche Gnosis oder die christliche Religionsphilosophie in ihrer geschichtlichen Entwicklung 1835, S. 626–668.

hoben wurde, am häßlichsten und schroffsten wohl von jenem Anonymus der Halleschen Literaturzeitung (1823, 2. Heft, S. 49 ff.), deswegen nicht richtig sei, weil der Gottesbegriff des Pantheismus ein objektiv gültiger ist, während der Schleiermachersche rein subjektive Wurzeln habe (S. 632). Ferner ist Baur es gewesen, der zuerst das Problem des Verhältnisses der „Einleitung" zur Glaubenslehre untersucht und auf eine glückliche Formel gebracht hat. Diese beiden Stücke verhielten sich nicht gegensätzlich, sondern sie gehören vielmehr aufs engste zusammen, und der Fehler sei nur, daß sie auseinandergerissen seien. „Es ist zwar eine Kluft zwischen beiden, aber es ist nicht zu übersehen, diese Kluft ist nur die Zusammenhangslosigkeit der Methode, was bei dem sonst so kunstvoll gehaltenen und seinem ganzen Organismus nach so großartigen Werk um so widriger auffällt" (S. 652 Anm.). Die Glaubenslehre ist ihm zu wenig Religionsphilosophie und die Einleitung zu wenig Glaubenslehre. Allein an dem entscheidenden Punkt versagt doch auch sein kritischer Blick. Anstatt nämlich von hier aus die Methode Schleiermachers näher zu untersuchen, anstatt die K. D. zu Hülfe zu nehmen und besonders die verschiedenen Auflagen miteinander zu vergleichen,[1]) verfällt auch er in den allgemeinen Fehler der Zeitgenossen, daß er sich fast ausschließlich auf den Religionsbegriff Schleiermachers konzentriert und diesen für schuldig erklärt hinsichtlich all der gerügten Mißstände. Der Gefühlsbegriff ermangele der Objektivität, der Allgemeinheit, er störe darum die religionsphilosophische

[1]) Baur unterläßt es zwar nicht, die beiden Auflagen der Glaubenslehre zu vergleichen, er findet auch Differenzen, so den Fortfall der Forderung der 1. Aufl., daß der Religionsphilosoph seinen Standort „über dem Christentum" nehmen müsse. Aber gerade hier hätte ihn der Vergleich mit der K. D. vor falschem Urteil bewahren müssen, denn deren 2. Aufl., die gleichzeitig mit der 2. der Glaubenslehre erfolgt, behält jene Forderung durchaus bei. Die wahren Differenzen hat Baur nicht gesehen, auch in dem Artikel der Tübinger Zeitschrift 1828 S. 220 nicht.

Methode an allen Ecken; man müsse ihm einen Tropfen spekulativen Öls einflößen. Stellenweise, da z. B., wo Schleiermacher die Genesis der Religion in der Geschichte entwickle, erhebe er sich zu wahrer Höhe der objektiven Spekulation, doch das seien Lichtblicke! Leider hat der Hegelianer es gar nicht begriffen, daß Schleiermacher absolut nicht an eine genetische Entwicklung der Religion gedacht hat, sondern lediglich ein Klassifikationsschema aufgestellt hat, so daß auch diese „Lichtblicke", bei „Licht besehen", doch wieder verblassen. Immerhin, wir sind bei dem ersten grundlegenden Historiker aus der Schule der Spekulation auf dem rechten Wege zu einem richtigen Verständnis Schleiermachers. Der Name Schelling tritt zurück, der Name Kants taucht auf. Aber wir sind noch sehr weit vom Ziel, am weitesten vom Verständnis der „kritischen Methode".

Als letzter in der Reihe der von Hegel stark beeinflußten Theologen, die sich mit Schleiermacher auseinandergesetzt haben, käme nun noch D. Fr. Strauß in Betracht.[1]) Dieser nimmt eine vermittelnde Stellung ein zwischen den beiden Antipoden, von denen Daub als Vor- und Mitläufer der Hegelschen Spekulation das unentbehrliche Element des Wissens in der Theologie vertrete, während Schleiermacher das ebenso notwendige Prinzip der Subjektivität in der Religion zur Geltung gebracht habe. Es sei aber der offenkundige Fehler und Mangel an dieser Theologie des bloßen Gefühls, daß sie es nicht zu einem Wahrheitsbeweis des Glaubens bringe, daß sie vielmehr rein empirisch in dem Besitz des Glaubens sich verschließe gegen alle wissenschaftlichen Bedenken.[2]) Ferner bringe es die reine

[1]) Vgl. besonders seine ausführliche Studie über Daub und Schleiermacher in den Halleschen Jahrbüchern 1839. Außerdem zerstreute Bemerkungen in seiner christlichen Glaubenslehre 1840/41, und sodann die ausdrücklich gegen Schleiermachers Vorlesungen über das Leben Jesu gerichtete Schrift „Der Christus des Glaubens und der Christus der Geschichte" 1865.

[2]) Vgl. über Daub und Schl. Sp. 136 f.

Gefühlsbestimmung der Religion zu keiner möglichen Gemeinschaft. Wie man sieht, wiederholt Strauß nur damit die bereits genügend bekannten Einwände aus der spekulativen Theologie. Bezeichnend ist dabei auch für ihn die ebenso flüchtige wie oberflächliche Behandlung der K. D. (ebd. Sp. 134). Denn daß Schleiermacher gerade hier in der philosophischen Theologie einen ernsten Versuch macht, das apologetische Moment, das Strauß vermißt, einzuschließen, bemerkt er nicht; daß ferner das „Prinzip der Subjektivität" in dieser Programmschrift so gut wie gar nicht zur Erscheinung kommt, hat er gleichfalls nicht gesehen.

Bei der Glaubenslehre tadelt er in erster Linie die rein philosophische Methode in der Entwicklung des Gottesbegriffs. Ohne weiter die „Einleitung" zu berühren, geht er gleich auf den ersten Teil derselben ein und konstatiert den genuinen Spinozismus (ebd. Sp. 556 ff.). Es sei Schleiermacher nun aber gar nicht geglückt, den spinozistischen Weltbegriff mit seiner Gefühlstheorie zu verbinden; und doch beruhe der Gottesgedanke ganz und gar auf diesem philosophischen Weltbegriff. Schleiermacher treibe ein nicht unbedenkliches Versteckspiel; mindestens sei es eine starke Selbsttäuschung, wenn er vorgebe, seinen Gottesbegriff rein aus dem absoluten Abhängigkeitsgefühl zu entwickeln, während er in Wirklichkeit dem spinozistischen Begriff der natura naturans die Kutte des frommen Gefühls umgeworfen habe. Nach Strauß' eigner Meinung, die er kurz vorträgt, ist es für die Dogmatik unvermeidlich, offen mit ihrem Bekenntnis zur Philosophie hervorzutreten, was Schleiermacher in so aussichtsloser Weise vergeblich zu verhindern gesucht habe. Zwar begegnet er dem Einwand Schleiermachers aus dem Sendschreiben an Lücke, dann werde die Glaubenslehre an die Philosophie verraten und dann werde die weitere Folge sein, daß die Wissenden die wahrhaft Gläubigen sein würden. Die Antwort, die Strauß darauf gibt, ist klassisch in

ihrer „Selbsttäuschung". Er erwidert nämlich: Die Gemeinde habe zwar den begründeten Glauben, aber die Theologen hätten die Einsicht in die Begründung. Und er gesteht im weiteren Verfolg dieser Anschauung, daß die Gemeinde freilich den unbegründeten Glauben habe, „weil's in der Bibel steht", dagegen die wahrhaft Gebildetsten „den wahren Grund des Glaubens" besäßen. Besser konnte Schleiermacher kaum gerechtfertigt werden,[1]) zumal wenn man bedenkt, was Strauß den „Gebildetsten" übriggelassen haben will vom „wahren Glauben".

Aber nun kann sich Strauß doch auch keineswegs mit dem Standpunkt der reinen Spekulation befriedigt erklären. Wenigstens nicht in der Form, in der Daub und die späteren Hegelianer den Übergang vom bloßen Begriff zum krassen Kirchenglauben, zum Dogma gefunden haben, oder auch nur in der Form des „Gnostizismus" mit den „schwarzblütigen Dämonenphantasien" eines Daub (ebd. Sp. 585). Es erscheint ihm daher nötig, die beiden Gegner miteinander zu vereinen; so versucht er schließlich eine Synthese, die seiner schriftstellerischen Fähigkeit zwar alle Ehre macht, die aber bei Licht besehen nichts ist als eine Konstellation hochtrabender Worte. Schleiermacher nämlich wird zuerst gefeiert als der „Kant" der protestantischen Theologie; sucht man dies zu verstehen und aus der Masse der folgenden Sätze herauszulesen, so bleibt nichts Greifbares zurück. Er habe das Prinzip der Subjektivität, das Gefühl zum Fundamentalprinzip, zum kritischen Prinzip erhoben. Deshalb nun bedürfe diese Theologie des spekulativen Gegengewichts, um aus „der Schwebe zwischen Dialektik und Gefühl herauszukommen" (ebd. S. 589). Daub habe umgekehrt vom Begriff aus das Subjektive gesucht, ohne es wirklich

[1]) Vgl. Schleiermachers eigne Worte im Sendschreiben an Lücke II (W. S. 617). „Ein solcher Privilegierter will ich nicht sein in der Gemeinde, daß ich unter Tausenden den Grund des Glaubens allein habe."

gefunden zu haben. So seien nun beide einseitige Denker gewesen, und es sei die Aufgabe, einen Mittelweg zwischen beiden zu finden. „Bei beiden fehlt es an der wahren Vermittlung des Dogmas mit dem Begriff des Geschichtlichen, mit dem Ideellen" (ebd. Sp. 590). Schleiermacher verfahre dabei mehr rationalistisch, Daub-Hegel mehr supranaturalistisch.

Diese Proben werden reichlich genügen, um zu erkennen, wie unendlich weit Strauß hinter dem wahren Verständnis dessen zurückgeblieben ist, was eigentlich Schleiermacher gewollt hat. Es ist gerade dessen ausgesprochene Tendenz in der wissenschaftlichen Arbeit seiner Theologie gewesen, das Objektiv-Geschichtliche mit dem Subjektiv-Religiösen zu verbinden. Gerade er hat das Problem zuerst erkannt, welches das Verhältnis von Geschichte und Religion in sich birgt. Für den Hegelianer, überhaupt für den echten „Idealisten" auch Schellingscher Observanz, als welcher Daub anfangs auftrat, liegt hier kein Problem vor, sondern die Idee findet sich einfach selbst in der Geschichte wieder. Das war aber eine Synthese, die auf Rationalisierung der Geschichte hinauslief, und die notwendig dahin trieb, wo Strauß denn auch schließlich landete, nämlich beim unveränderten Rationalismus. Man machte die Entdeckung, daß doch Geschichte und Idee nicht miteinander „zufällig" übereinstimmten, sondern daß die Idee das Reich für sich allein besäße. Nur, daß Strauß inzwischen erkannt hatte, daß es sich nicht um rein verstandesgemäße Ideen handelte, sondern um eigentümliche religiöse Ideen, die in den Mythen der Religionen ihr ätherhaftes Dasein führten. Der alte Rationalismus also wurde so konsequent zur mythologischen Theorie. Der Christus der Geschichte, den Schleiermacher mit höchster Energie festgehalten, wurde zum Mythus. Damit aber wurde die Religion entwurzelt, da ihr der geschichtliche Boden unter den Füßen fortgezogen war.

6. Der Standpunkt des kritischen Rationalismus. J. Fr. Fries und H. Schmid.

Unter den zeitgenössischen Rezensionen und sonstigen gelegentlichen Auseinandersetzungen, die Schleiermachers Prinzipienlehre sowie den Grundzügen seiner Theologie zuteil geworden sind, erwecken diejenigen aus der damals in den zwanziger Jahren entstehenden neuen philosophischen Schule um J. Fr. Fries unser besonderes Interesse. Nicht etwa aus dem Grunde, weil in unseren Tagen bekanntlich der Versuch gemacht worden ist, der Theologie im Anschluß an die Friessche Philosophie eine neue Grundlage zu geben; denn dieser Versuch läßt es ebenso auffälliger- wie bedauerlicherweise an einer gründlichen Auseinandersetzung mit Schleiermacher — bis jetzt wenigstens — völlig fehlen, während doch — wie wir sehen werden — die ältere und genuine Schule mit ihrem Haupt an der Spitze es sich ganz besonders angelegen sein ließ, wie sich Fries einmal selbst ausdrückt, „mit Schleiermacher so nahe als möglich einverstanden zu bleiben".[1]) In der Programmschrift von Otto[2]) wird zwar in dem Vorwort vom Verfasser behauptet, „die Beziehung auf Schleiermacher stellt sich dabei von selbst ein," allein in Wirklichkeit wird das Verhältnis zwischen beiden mit wenig Worten erledigt.[3]) Damit, daß zwischen beiden, besonders aber zwischen seinem hervorragendsten Schüler H. Schmid und Schleiermacher eine äußerst rege und bedeutsame Auseinandersetzung stattfindet, erfährt der Leser nichts.[4]) Weiterhin kommt dann noch kurz das Verhältnis von de Wette zu Schleiermacher zur Sprache (S. 151), das aber auch für ein tieferes Eindringen in den Unterschied zwischen Schleiermacher und Fries unfruchtbar

[1]) Oppositionsschr. II, 1829, Heft 3, S. 138.

[2]) Kant-Friessche Religionsphilosophie und ihre Anwendung auf die Theologie. Tübingen 1909.

[3]) Vgl. S. 8 f. und dabei ohne Literaturangabe.

[4]) Dagegen macht Otto auf die Schrift Schmids aufmerksam in seiner Ausgabe der Reden, 3. Aufl. S. 14.

bleibt. Ganz richtig kennzeichnet darum Bornhausen das Unbefriedigende der neuen Anknüpfung an Fries gerade damit, daß er den Anschluß an Schleiermacher vermißt.[1]) Vielmehr liegt unser Interesse an der Friesschen Kritik gegenüber Schleiermacher darin begründet, daß hier zwei Grundanschauungen aus einer gemeinsamen Wurzel zusammenstoßen, nämlich aus der Kantschen Kritik. Wir erwarten deshalb tiefgehenderes Verständnis zwischen beiden, als wir bis dahin gefunden haben und finden konnten. Die Kluft zwischen der katholischen, rationalistischen, supranaturalistischen, spekulativen Standpunkte einerseits und der Schleiermacherschen Grundanschauung andrerseits war eine zu große, als daß von vornherein auch nur auf Verständnis gerechnet werden durfte. Nunmehr aber begegnen sich zwei Gedankenrichtungen, die ungemein viel Verwandtes haben; und zwar nicht etwa nur hinsichtlich der materialen Auffassung vom Wesen der Religion, diese könnte ja eine zufällige sein,[2]) sondern vielmehr hinsichtlich der angewandten kritischen Methode. Wenigstens erwarten wir in dieser Beziehung ein tieferes Verständnis der Schleiermacherschen Methode auf seiten der Friesschen Schule.

Der Verlauf des literarischen Meinungswechsels ist folgender. Schon bald nach dem Erscheinen der Glaubenslehre hatte Fries selbst das lebhafteste Bedürfnis gefühlt, in der von ihm gegründeten Zeitschrift für Theologie und Philosophie[3]) die

[1]) Vgl. Wider den Neufriesianismus in der Theologie. Ztschr. f. Th. u. K. 1910, S. 346. Im übrigen kommt aber auch Bornhausen in seiner Polemik nicht weiter auf diesen Punkt zu sprechen; desgl. Otto und Bousset in ihrer Erwiderung darauf nicht. Ebenda 1911, S. 141–159. Schleiermacher, dessen Theologie für die Friessche Schule zu Anfang eine so enorme Rolle spielte, ist hier vergessen.

[2]) Otto a. a. O. in seinem Buch S. 9 behauptet denn auch, daß dieser Religionsbegriff bei Schleiermacher auf einem „Einfall" beruhe (!), in dieser rein zufälligen Verwandtschaft scheint sich ihm das Gemeinsame zwischen beiden Denkern zu erschöpfen.

[3]) Die erste Serie trägt den Titel: Oppositionsschrift: Für Christentum und Gottesgelahrtheit. Sie umfaßt zehn Jahrgänge von 1817–1827; eine

eigentümliche wissenschaftliche Grundstellung Schleiermachers von seinem Standpunkt aus kritisch zu beleuchten. Fünf Jahre später setzte H. Schmid die Kritik ausführlich fort im ersten Heft der neuen Folge 1828.[1]) Auf beide Kritiken antwortete Schleiermacher in seinem Sendschreiben an Lücke, und zwar an diejenige von Schmid im ersten (W. S. 589 f.), an die von Fries im zweiten (W. S. 642 f.). Beide gaben eine kurze Erwiderung im zweiten Bande ihrer Oppositionsschrift.[2]) Schmid fühlte sich sodann im folgenden Jahre veranlaßt, in einer Abhandlung: Einige Vergleichungen zwischen scholastischen und neuern theologischen und philosophischen Lehren[3]) Schleiermachers Theologie als eine neue Gestalt protestantischer Scholastik darzutun (ebda. S. 90 ff.). Endlich aber ließ es ihm keine Ruhe, als bis er sich zu gründlichster Auseinandersetzung in einem starken Buch[4]) aufgerafft hatte. Man sieht, Schleiermacher ließ gerade ihn, den echtesten aller Friesianer, nicht los.

Der Gesichtspunkt, von dem aus Fries an Schleiermachers Glaubenslehre Kritik üben zu müssen meinte, war der, ob die Trennung von Philosophie und Theologie reinlich durchgeführt worden sei; Fries war mit der grundsätzlichen Forderung einer solchen Trennung einverstanden, wollte indes für die wissenschaftliche Darstellung der Glaubenslehre dieselbe nicht gelten lassen. Letztere sei schon des erforderlichen wissenschaftlichen oder philosophischen Ausdrucks wegen unvermeidlich an be-

neue Folge begann 1828 unter der Bezeichnung: Oppositionsschrift: Für Theologie und Philosophie herausgegeben von Hofrat Fries, Lic. Schröter und Dr. Heinrich Schmid. Sie brachte es nur auf drei Jahrgänge. Das letzte Heft war das erste des 4. Jahrg. Diese letzten Jahrgänge sind allesamt für die Kenntnisnahme der damaligen theologischen Situation wie insbesondere für die Auseinandersetzung mit Schleiermacher von größtem Interesse.

[1]) Die Abhandlung trägt den bezeichnenden Titel: Über das Verhältnis der Theologie zur Philosophie. S. 17–74.

[2]) 3. Heft, S. 135 f. und 138 f.

[3]) Heft 3, Bd. III und Heft 1, Bd. IV. S. 67 ff.

[4]) Über Schleiermachers Glaubenslehre mit Beziehung auf die Reden über die Religion 1835.

stimmte Philosopheme gebunden. Keine philosophische Terminologie ohne ein dahinterliegendes Philosophem! Schleiermacher wolle aber gerade seiner Theologie ein philosophisches Sprachgewand umlegen und dennoch eine unüberschreitbare Grenze zwischen Theologie und Philosophie aufrecht halten. Der Dogmatiker müsse sich also schon entschließen, entweder sich mit der Philosophie ernstlich zu verbünden, oder aber in der unphilosophischen Sprache des gemeinen Volkes zu reden. Die Erwiderung Schleiermachers auf diesen Einwand eines „bedeutenden Mannes“ [1]) scheint zunächst glücklich, ist es aber in Wahrheit keineswegs. Schleiermacher nämlich äußert sich in geistvoller Weise über die Möglichkeit eines verschiedenen Sprachgebrauchs je nach der vorschwebenden Absicht; so hat die Sprache ihre eigentümliche Geschichte, indem immer neue Sprachgebiete entstehen durch Vermengung der vorhandenen. Die dogmatische Sprache der Theologie habe sich stets aus den verschiedensten Gebieten der Philosophie, der Jurisprudenz, der biblischen Ausdrucksweise zusammengesetzt und stelle so ein besonderes Sprachgebiet dar. Darum sei es unverfänglich, wenn auch gegenwärtig die Dogmatik sich der philosophischen Sprache bediene; freilich eigne sich die Terminologie der Kant-Fichteschen Philosophie sehr wenig dazu, eben weil diese „Philosophien selbst sehr stark dogmatisieren“. Anders dagegen sei es bestellt mit der Wolfischen Sprache, die der scholastischen noch verwandt sei, und letztere sei durch „eine Indifferenz von Metaphysik und Dogmatik“ charakterisiert, weswegen sie sich vorzüglich eigne. Außerdem sei die englische Gefühlsphilosophie aus demselben Grund metaphysischer Indifferenz geeignet zu einer Verwendung innerhalb der Dogmatik. Kurz: Eine Terminologie, die selbst auf eine bestimmte Philosophie zurückweise, ist nicht gut zu gebrauchen, aber eine „indifferente“ sehr wohl.

[1]) S. 641 a. a. O. unten.

Fries hätte leicht erwidern können, daß doch die Theologie damit die Voraussetzung einer indifferenten Philosophie machen müsse, die ein dogmatischer Philosoph, dessen System absolut nicht indifferent sei, niemals anerkennen könne. Schleiermacher sichtet hier, wie anderwärts in seiner Glaubenslehre, innerhalb der philosophischen Systeme; sonst waren es gewisse „pantheistische Systeme", die den Unterschied von Gott und Welt nicht gelten lassen wollten; nunmehr treten die „dogmatischen Systeme" überhaupt hinzu, in erster Linie die „Kant-Fichteschen".

Indessen beschränkt sich Fries in seiner Replik auf den Einwand, daß er Schleiermacher den Gebrauch der Terminologie an sich freigeben will; nur, meint er, handle es sich nicht um bloße Wörter, sondern um Begriffe, die auf ein „Selbstdenken" hinausgehen. „Der Dogmatiker erzählt entweder nur fremde Meinungen, oder er spricht seine eignen Überzeugungen aus." Indem er nun irgendwelche Begriffe anwendet, spricht er seine eigentümliche Überzeugung oder sein eigentümliches philosophisches System. „Da scheint mir nun zu seinem Werk der Theologe den ganzen Entwurf gemacht, der Philosoph aber die Ausführung gegeben zu haben." „Ich finde die ganze Betrachtung gegründet auf die ihm eigne, von uns nach ihm aufgenommene philosophische Lehre von dem menschlichen Abhängigkeitsgefühl als dem Grundgedanken aller religiösen Gefühle und Überzeugungen; ich finde einen philosophischen Faden durchlaufend durch die ganze Reihenfolge seiner Paragraphen."[1]) Fries hat zweifellos Schleiermacher gegenüber recht; soll eine wissenschaftliche Ausdrucksweise als solche gelten, so gilt sie eben objektiv; damit ist der Bann des Subjektivismus innerhalb des religiösen Gefühls durchbrochen. Die Selbstdarstellung dieses religiösen Gefühls in ihrer Glaubens-

[1]) Die Sperrungen in dem Zitat sind von uns, um das Selbstzeugnis der Abhängigkeit Fries' von Schleiermacher in der Religionsauffassung hervorzuheben. Otto meint, „Abhängigkeit ist auf keiner Seite vom andern vorhanden," a. a. O. S. 9.

lehre bietet sich als wissenschaftlich gültige, muß also auch exoterisch als „Wahrheit" sich darbieten. Diesen Punkt der Absperrung der Glaubenslehre, ihrer „glänzenden Isolierung", haben wir im Auge zu behalten als einen wunden Punkt infolge der Zusammenhangslosigkeit der Methode bei Schleiermacher, sofern er die beiden Momente des esoterischen und exoterischen Zusammenhangs getrennt hatte, so daß jener auf die eigentliche Glaubenslehre, dieser auf die „Einleitung" resp. auf die philosophische Theologie bezogen worden war. Fries also legt den Finger auf das, was wir den Fehler in der kritischen Methode nennen müssen. Schleiermacher aber in seiner Selbstverteidigung sieht sich gedrängt zu noch stärkerer Hervorhebung des esoterischen Charakters der Glaubenslehre.

Dieselbe verwundbare Stelle hat nun unausgesetzt H. Schmid im Auge; doch geht er wenigstens zunächst auf einen andern Punkt los. „Es ist bekannt, daß die philosophische Ansicht Schleiermachers, so wie er sich namentlich in seinen „Reden über die Religion" ausgesprochen hat, pantheistisch ist, eine Ansicht, die dem Christentum fremd und zuwider ist und darum wenig geeignet, die christliche Wahrheit nach ihr zu entwickeln."[1]) Um es dennoch zu vermögen, begehe Schleiermacher den zweiten Fehler, indem er Philosophie und Theologie ganz auseinanderreiße. Der Erfolg sei, daß die Dogmatik herabsinke zu einer rein praktisch-kirchlichen Zwecken dienenden Kunstlehre. Sie verliert allen theoretischen Wahrheitsgehalt. Schleiermacher wie auch Twesten verfahren so: „Sie legen die Formen eines kirchlichen Glaubens als gegeben zugrunde und setzen es nur als Aufgabe der Dogmatik, diesen aus dem Standpunkt der neueren religiösen Bildung zu verstehen, mit Hülfe der Philosophie die wissenschaftliche Bedeutung und Notwendigkeit desselben ins Licht zu setzen." „Durchaus nicht wird eine philo-

[1]) Oppos. S. 1828, Heft 1, S. 53.

sophische Konstruktion des Glaubens verworfen, sondern nur der seinem Inhalt und seiner Form nach schon vorhandene Glaube soll mit Hülfe der Philosophie entwickelt werden." Die Philosophie sei zur bloßen Hülfswissenschaft geworden, ganz wie bei den Alexandrinern und Scholastikern. Man übersetzt den kirchlichen Glauben in philosophische Formen. Gegen diesen „Neuscholastizismus" erhebt dann Schmid ernstlich Protest.

Schleiermacher behandelte diese Einwände mit einiger „Geringschätzung", wie Schmid aus der Erwiderung in dem Sendschreiben an Lücke mit Recht herausgelesen haben mochte. Er spricht von einer „vor kurzem aufgegangenen Zeitschrift", in der ihm seltsame Dinge vorgeworfen seien (W. S. 589). Es sei freilich ein Streit um Worte, wenn man ihm vorwerfe, daß er die Dogmatik zur bloßen Kunstlehre umwandle; denn „konstruieren" solle sie die Wahrheit sicher nicht; derartige Philosophie wohne „in den kältesten Polarkreisen, wohin nur wenige vordringen".

Schmid wiederum protestiert energisch gegen die ihm untergelegte Tendenz einer spekulativen Konstruktion der Glaubenslehre.[1]) Er hingegen nehme auch den Stoff der Dogmatik als einen geschichtlich gegebenen an und fordere nur dessen „kritische" Bearbeitung nach reinen Ideen der Vernunft. Er lehne nur die rein praktische Bedeutung der Dogmatik ab und könne von dem theoretischen Wert derselben nachlassen.

Schleiermacher hat darauf nicht weiter geantwortet! Was hätte er wohl sagen können? Die Bearbeitung eines geschichtlich gegebenen Stoffs nach gewissen Ideen war das ausgesprochene Ziel seiner Methode in der K. D. Gegenüber rein empirischem Verfahren des geschichtlichen Traditionalismus und dem rein konstruktiven suchte er den „kritischen" Weg. Konnte

[1]) Oppos. S. 1829, Heft 3, S. 137.

er hier nicht dem Friesianer die Hand bieten? Beide berührten sich ungemein nahe. Leider haben beide diesen Punkt nicht näher und schärfer ins Auge gefaßt. Sie würden beide zur Revision ihrer Positionen sich genötigt gesehen haben und hätten sich beide auf einem neuen, dritten Standpunkt versöhnen können. So aber geht Schleiermacher in seiner Glaubenslehre tatsächlich einen unkritischen Weg — einen nur zu kirchlich-praktischen resp. subjektiv-gefühlsmäßigen (man kann beides sagen) — und Schmid gleitet von selbst in das Fahrwasser rationalistischer Konstruktion der Geschichte hinüber. Wir werden uns davon überzeugen, wenn wir zu seinem Buch nun übergehen.[1])

Um vieles geklärter tritt uns die Kritik des Friesianers in diesem Buch entgegen. Man merkt es demselben auch ohne die weitläufige Versicherung in dem Vorwort an, daß es ihm Ernst ist, die jahrelange innere Auseinandersetzung zu einem

[1]) Die Auseinandersetzung im 3. und 4. Jahrgang der Oppos.-Schrift unter dem Titel: Einige Vergleichungen usw. bringen nur den bereits im vorigen angedeuteten Gedanken des Neuscholastizismus der Theologie Schleiermachers zur näheren Ausführung. Wir können sie übergehen, da es sich zum Teil um gewaltsame geschichtliche Konstruktionen handelt, in denen das Irrationale und Historische, das jeder Theologie anhaften muß, einfach als Kriterium der Scholastik ausgesprochen wird. Die starken Differenzen zwischen der Theologie Schleiermachers und Thomas verschwinden von hier aus ganz. Das Resultat ist, daß allein eine streng rational verfahrende Theologie nicht scholastisch sei — ein jedenfalls überraschendes Resultat! Schmid wirft hier alles zusammen: Thomismus, Rationalismus, Supranaturalismus, Hegelianismus — Hegel dient ihm sogar als Haupt der Neuscholastik! — und Schleiermachers Gefühlstheologie. Nur seine Friessche philosophische Theologie mache eine Ausnahme! Interessant ist von hier auch seine Stellung zu der Baurschen These, nach der Schleiermachers Theologie eigentlich Gnostizismus sei (Oppos. S. II, 1829, Heft 1, S. 151 ff.), allerdings nicht „konstruktiver Gnostizismus", wie ihn Daub und Marheineke bezeugen, sondern ein Gnostizismus der „Entwicklung", wie er schon im 1. Heft des 1. Jahrgangs angedeutet hatte. Das Geschichtliche würde nämlich in „höherer Deutung mit der Idee identifiziert auf dem Wege der Entwicklung". Daß Schleiermacher diese Klassifikation seiner Theologie etwas geringschätzig beiseite gelegt hat, wird man ihm also schließlich nicht verdenken können.

endgültigen Resultat und zum Abschluß zu bringen. Manches höchst verständige Wort begegnet uns gleich zu Anfang: „War Schleiermacher, fragt er, ein Kantianer, ein Fichteaner, ein Schellingianer, ein Hegelianer? Am wenigsten das erste und das letzte; aber auch von den anderen war er weit entfernt... er war eben Schleiermacherianer" (S. 9). Dennoch gibt er bald darauf zu, daß er Kants Kritizismus ganz besonders nahe gestanden habe. „Er stand ganz auf dem Boden der kritisch-psychologischen Schule;" „er war nicht Rationalist, nicht Supranaturalist, er stand über den Parteien." Immerhin, es ist und bleibt vieles dunkel und unverständlich; und wenn auch nicht gesagt werden dürfe, daß er voll Unklarheit und innerem Schwanken sei, daß er „oszilliere", so müsse doch zugegeben werden nicht nur, daß er „neue Formen geschaffen", „die noch nicht dem allgemeinen Verständnis offen liegen" (S. 6), sondern auch, daß der „beständige Wechsel seiner Überzeugungen" auch die Klarheit der Ausdrucksweise beeinträchtigt habe! Seine Dialektik gerate nicht selten in eine Art Spielerei und lasse den „einfachen Wahrheitssinn" vermissen (S. 16).

Zwei wichtige Berührungspunkte indessen konstatiert Schmid mit Schleiermacher. Der erste besteht in der Bestimmung der Religion auf dem Wege der kritisch psychologischen Methode. „Obwohl Schleiermacher keineswegs der kritischen Schule angehört und deswegen auch die kritische Methode keineswegs vollständig und durchweg anwendet, so hat er doch seine Idee der Religion ganz psychologisch-kritisch begründet" (S. 17). Dieses Urteil können wir uns zu eigen machen; wir erblicken in ihm einen Fortschritt über Kant hinaus, sofern Kant diese eigne Methode nicht auf seinen Religionsbegriff angewandt hatte. Das Verständnis der Religion ist erwachsen auf kritischem Boden, die eigentliche Methode aber der Theologie weist weit darüber hinaus. Daß dabei der Friesianer die Vermengung heterogener Momente in der von ihm als „kritisch" und zugleich

„psychologisch" bezeichneten Methode nicht gesehen hat, daß er diese Methode eindeutig faßt, nämlich als „Reflexion über die psychologische Anlage zur Religion", muß ihm natürlich zugute gehalten werden. Es war ja die eigentümliche Fortbildung der kritischen Methode Kants bei Fries, daß dieselbe ihres rein transzendentalen Charakters entkleidet wurde und „anthropologisch-psychologisch" umgestaltet wurde.

Der zweite Berührungspunkt ist sodann die Bestimmung der Religion als Gefühl. „An diesem Punkt vereinigt sich die Schleiermachersche religiöse Weltanschauung mit der neueren kritischen Schule, wie sie hauptsächlich durch Fries begründet wird" (S. 17).

Nun aber treten auch sofort die starken Differenzen auf; sie betreffen die Bedeutung und Geltendmachung des rationalen Elementes in der Religion. Schleiermacher fällt ganz von seiner kritischen Haltung ab, indem er die Theologie als eine „positive" Wissenschaft bezeichnet. Damit ist ein „supranaturales" Moment eingeführt. So kommt es, daß diese Theologie ausgesetzt zwischen rationalen und supranaturalen Bestimmungen hin und her schwankt. Ganz besonders läßt sich dies Schwanken in der Glaubenslehre nachweisen, während die Reden über die Religion, zumal in 1. Aufl. weitaus reiner und klarer sich auf dem Boden des idealistischen Gefühls bewegen. Der „freie Geist" in den Reden und der „kirchlich gebundene Dogmatiker" lassen sich nicht versöhnen.

Es folgen nun sehr ausführliche Erörterungen über die Religionsbestimmung in den Reden zunächst, im Anschluß sodann an diese in der Glaubenslehre. Hier können wir die Einzelheiten der Kritik übergehen, wie denn überhaupt die Materialkritik an den Grundzügen der Theologie Schleiermachers fast immer auf dasselbe Resultat hinauskommt, mag sie nun vom Standpunkt des Supranaturalismus oder des Rationalismus, des Hegelianismus oder der „neuen kritischen

Schule" aus gegeben werden. Das Ergebnis der Kritik ist deshalb ein übereinstimmendes, weil alle diese genannten Standpunkte irgend eine objektive Bestimmung der Religionslehre anstreben, sei diese nun als kirchliche Objektivität oder als rationale gedacht, oder als eine solche, die zwischen beiden schwankt, wie beim Supranaturalismus. Schmids ausführliche Kritik kann aber entschieden als die heute noch lesenswerteste und vollständigste empfohlen werden. Sie hat vieles zur Sprache gebracht, was auf einem anderen Standpunkt gar nicht gesehen werden konnte, eben weil hier das Urteil kein dogmatisches, sondern ein kritisches war. Viel feiner und tiefer ins verschlungene Geäst der Schleiermacherschen Gedankenführung ist der Friesianer eingedrungen, als selbst Baur, Rosenkranz und andere, denen es nicht an Interesse und Mühe gefehlt hat, sich hindurchzuarbeiten.

Das wichtigste Kapitel ist für uns aber zweifellos dasjenige, welches sich nicht mit der Materialkritik beschäftigt, sondern mit dem formalen Aufbau der Glaubenslehre. Es ist das vierte Kapitel, betitelt: Die Dogmatik (S. 165–202). Eingeleitet wird es von einer Definition der Alternative, vor welche eine jede Dogmatik der Gegenwart und Vergangenheit gestellt sei. Es sei diejenige einer rein historischen Darstellung und diejenige einer rein philosophischen. Die erste sei identisch mit der supranaturalistischen Methode, die andere mit der sogenannten rationalistischen. Wir werden also gleich zu Anfang vor unsere bekannte Alternative gestellt und sehen zu unserem Erstaunen, daß auch der Friesianer darüber nicht um Haaresbreite hinausgekommen ist! Unser Kritiker berührt nun auch zum erstenmal die K. D., freilich ohne Nennung der Aufl. und nur ganz flüchtig. In die inneren Tiefen dieses Büchleins ist er offenkundig nicht hineingedrungen. Er begnügt sich mit der Feststellung, daß Schleiermacher seiner „positiven" Theologie eine „philosophische" als Grundlage voranschicke, und statuiert

hier, wie fast alle Zeitgenossen, besonders auch die Hegelianer, einen eklatanten „Widerspruch". Eine positive Theologie sei eben eine „historische" oder „supranaturale" und komme niemals in Harmonie mit einer philosophischen Grundlegung. Weder komme also Schleiermacher von seinem Religionsbegriff von unten herauf zu einer positiven Theologie, noch von oben herab von dieser geschichtlichen Warte zu einer philosophischen Basis. Die Dogmatik gehöre ganz und gar nicht auf die Seite einer solchen „positiven" Wissenschaft, die niemals als solche wirkliche Wissenschaft werden könne. Sie gehöre vielmehr ganz auf Seite der reinen Philosophie. Nun freilich sei ihr doch ein „historisch-kirchliches Element" eigentümlich, ohne welches sie nicht Dogmatik sei, sondern nichts als Philosophie. Demgemäß müsse eine Abhängigkeit von der Geschichte allerdings beibehalten werden. Trotzdem müsse der Kanon bestehen bleiben, daß „die Dogmatik gar keine historische Autorität oder Bewährung für ihren Inhalt" bedürfe (S. 184). Ihr Inhalt „ist und bleibt die Wahrheit". Nur die Wahrheit habe Geltung; also könne eine irgendwie „geltende" Lehre, wie Schleiermacher die Glaubenslehre in § 1 bestimmt habe, auch nur identisch mit der reinen Wahrheit sein. Demgemäß müsse also das von Schleiermacher angegebene Verhältnis von Theologie und Philosophie gründlich umgeändert werden. Nun zwar müsse den spekulativen Konstruktionen der Wahrheit gegenüber doch festgehalten werden, daß Dogmatik und Spekulation nicht zusammenfallen. Vielmehr handelt es sich um eine ganz besondere Art der Spekulation. Denn da doch das Wesen der Religion Gefühl sei, liege dieses jenseits der rein rationalistischen Konstruktion. „Religiöse Spekulation" sei die eigentümliche Form und Gestalt der Dogmatik. Diese religiöse Spekulation nun „ist nicht theoretische, sondern praktische Spekulation, d. h. ihr Gegenstand ist nicht das absolute Sein, sondern der absolute Wert oder Zweck" (S. 187). „Das religiöse

Gefühl nämlich spricht sich, wie wir früher gesehen haben, in Wert- und Zweckurteilen über das absolute Sein oder das Ewige und Göttliche aus; Religion ist Anerkennung des absoluten Wertes und Zweckes im Sein an sich, Religionslehre ist Lehre von dem absoluten Wert und Zweck der Welt ihrem Sein an sich nach." „Daß es nun eine solche rein philosophische oder spekulative Auffassung des religiösen Gefühls als Weltzwecklehre wirklich gebe, oder daß es eine Religionsphilosophie oder natürliche Religionslehre, unabhängig von jeder positiven Form der Religion gebe, ist schon oben gegen Schleiermacher dargetan" (S. 188). „Verzichtet die Dogmatik auf diese Religionsphilosophie oder auf diese praktische Philosophie, so wird sie zur bloßen kirchlichen Kunstlehre." In dieser Betrachtung könne man die Schleiermachersche Glaubenslehre gelten lassen, aber selbst dann müsse man die philosophische Terminologie als überflüssig und störend beiseite lassen. Dogmatik sei dann nur noch praktisch populäre Unterweisung der Kirchenlehre.

Damit hat jedenfalls Schmid von seinem eigentümlichen Standpunkt aus die einzig mögliche Form einer Dogmatik bestimmt. Wir bewegen uns in der Sphäre der gefühlsmäßig bestimmten, im übrigen streng theoretischen Deduktionen oder Konstruktionen. Lediglich die Resonanz im Gefühl unterscheidet die Dogmatik von der theoretischen Weltanschauung. Das Sein an sich in der Gestalt des Wertes oder Zweckes „betrachtet" ist Aufgabe der Dogmatik oder, was auf dasselbe hinauskommt, der Religionsphilosophie.

Und wo bleibt die historische Abhängigkeit? Wo bleibt die früher zugegebene „kritische" Haltung der Geschichte gegenüber? Schmid hat sich in diesem Buch aufs weiteste von ihr entfernt; er hat nur bestätigt, was Schleiermacher ihm zum Vorwurf gemacht hatte und was er damals entrüstet abgelehnt hatte, daß seine Dogmatik „in den luftigen Regionen" der Spekulation sich bewege, nur mit dem Unterschied, daß der

Versuch gemacht wird, diese Regionen gefühlsmäßig wärmer zu beleben. Ob aber wirklich der Wertgesichtspunkt den Begriff des „Seins an sich" erreicht, ob er nicht im Gegensatz zu ihm eine neue Welt der Werte und Zwecke für sich statuieren wird, ob er also nicht direkt zurückführen muß in die von Fries überwundene Region der „praktischen Vernunft" Kants, das wird nicht untersucht, nicht einmal als Problem aufgeworfen. Gefühlsmäßige Rekonstruktionen der theoretischen Philosophie bringen entweder nur ein rein formales Moment hinzu, dann aber bedarf es naturgemäß keiner besonderen Religionsphilosophie, es genügt, daß man die theoretische Philosophie eben mit „Gefühl" darstellt; oder sie bringen ein neues Moment tatsächlich hinzu, eben den „Zweckbegriff" und das „Werturteil", alsdann aber dürfte doch wohl an der Identität der beiden Philosophien mit und ohne „Gefühl" billig gezweifelt werden.

Man versteht, daß doch die größere Konsequenz darin liegt, von dem einmal angenommenen „kritischen" Standpunkt aus, dem Religion eine andere Funktion ist als „reine Vernunft", dem sie eine Domäne für sich bedeutet, ganz zu Kant zurückzugehen und also die Theologie auf die praktische Vernunft aufzubauen. Natürlich ist dann aber vollends das geschichtliche Moment für die Dogmatik außer Dienst gestellt. Und wo bleibt die „Selbständigkeit" der Religion, die Schleiermacher über Kant hinaus als erster gesichert hatte?[1])

Das Gesamtergebnis lautet also auch hier, wie es allerorten lauten mußte, daß es auch dem Friesianer nicht entfernt geglückt ist, die Sonderstellung Schleiermachers, dem es auf Begründung der „Erfahrungswissenschaft" ankam, zu verstehen und zu würdigen. Das Dilemma zwischen Rationalismus und Supranaturalismus ist das allein herrschende Schema auch für

[1]) Man verstehe von hier aus die nicht uninteressante Kritik Bornhausens an Bousset und Otto in der erwähnten Zeitschr. f. Th. u. K. Man wird begreifen, wie weit sich beide Parteien von dem Standpunkt der Schleiermacherschen „positiven" Theologie entfernen.

die Orientierung dieser philosophischen Theologie.[1]) Der ganze Unterschied vom reinen Rationalismus herkömmlicher Richtung im Anschluß an Kants Kritik besteht hier lediglich darin, daß die Kritik der praktischen Vernunft ausgeschaltet wird und dafür die „Ideen" der „reinen Vernunft" mit der „Kritik der Urteilskraft" in Verbindung gebracht werden, in der sie ein eigentümliches Gefühlsdasein haben. Der Vorteil ist, daß der bedenkliche Dualismus im System Kants beseitigt ist, daß theoretische und religiöse Weltanschauung in, wenn auch dämmernder, Harmonie miteinander erscheinen; der schwerere Nachteil aber ist, daß gänzlich unklar bleibt, ob ein wirklich neues Moment in die theoretische Betrachtung eindringt, ob wir einem verschwommenen Mystizismus ausgeliefert werden, oder ob es sich lediglich um eine subjektive Zutat handelt, eine Gefühlsresonanz, die aber in der theoretischen Weltanschauung als rein subjektiv, also als Illusion beurteilt werden muß. Aber von diesem Bedenken abgesehen, leuchtet sofort ein, daß wir mit dieser eventuellen Verbesserung der kritischen Religionsphilosophie auch nicht einen Schritt weiter kommen hinsichtlich der Frage nach der Selbständigkeit der Religion und der Bedeutung der Geschichte für dieselbe. Das sterile Dilemma bleibt bestehen: Entweder rationalistische oder supranaturalistische, d. h. unwissenschaftliche Theologie. Entweder Religion als „Anhängsel" an die „praktische Vernunft" resp. an die „Urteilskraft" oder lebendige Religion außer aller Beziehung zur Wissenschaft. Entweder die Philosophie mit dem Unglauben oder das Christentum mit der Barbarei, wie sich Schleiermacher ausdrückte.

[1]) In der mehrfach genannten Oppositionsschrift bildet dies Dilemma bezeichnenderweise das stabile Thema, das immer wiederkehrt; vgl. besonders die anonyme Abhandlung: Versuch einer Darstellung der neusten Geschichte des Rationalismus und Supranaturalismus von J. G. R. Bd. IV, 1831, Heft 1, S. 1–76, sowie die im I. Band von Paulus erschienene Abhandlung: Inwiefern sind Rationalismus und Supranaturalismus über die Entstehungsart der Religionsoffenbarung verschieden? Heft 1, S. 74 ff.

7. Rückblick auf die Kritik.

Wir stehen vor einer überaus rätselhaften Tatsache, die unserm wissenschaftlichen Denken eine Frage stellt, an deren Beantwortung wir nicht vorbeigehen dürfen. Andernfalls würde der Verdacht auftauchen, ob unsere Darstellung der Kritik auch auf Unbefangenheit und Zuverlässigkeit Anspruch erheben kann? Gelingt es aber, die Frage zu beantworten, wie es gekommen sein mag, daß die Prinzipienlehre Schleiermachers nicht nur nicht verstanden worden ist, sondern nicht einmal reproduziert wurde, geschweige, daß die Kritik etwas Besseres an die Stelle gesetzt hätte, dann wird unsere Darstellung um so mehr Glauben verdienen.

Es ist nun nicht das einzige Rätsel, das uns die geschichtliche Nachforschung über die Einwirkung der Schleiermacherschen Theologie aufgibt, sondern wir begegneten bereits einem andern, welches wir damit in Beziehung zu bringen haben werden. Wir wunderten uns bereits darüber, daß die Kurze Darstellung nach ihrem ersten Erscheinen so gut wie mit völligem Stillschweigen von der gesamten Theologie begrüßt worden ist. Außer der Rezension von Schwarz, die durchaus ungenügend war, hat sich niemand von den Zeitgenossen herangewagt; und doch war Schleiermachers Name unstreitig schon damals einer der gefeierten. Ebenso stumm nun, wie die K. D., ist umgekehrt die Glaubenslehre mit der größten Beredsamkeit empfangen worden. Wir haben uns einen Einblick in das Heer der Rezensionen, Referate, Abhandlungen und Bücher verschafft und staunen über die Zahl und den Umfang derselben. Und doch hat nicht eine den Nagel auf den Kopf getroffen, nicht eine auch nur die wichtigste Sache berührt, die wissenschaftliche Grundstellung Schleiermachers. Diese aber hing, wie wir uns längst überzeugt haben, eng zusammen mit dem Grundgedanken in der K. D. Jetzt ist es klar, daß jenes

Schweigen und diese Lücke in der Beredsamkeit auf dieselbe Wurzel zurückgehen.

Aber woher dieser Mangel an Verständnis, diese Unfähigkeit auf allen Seiten, die Prinzipienlehre Schleiermachers zu fassen? Die Antwort kann nur aus dem Gesamtgeist damaliger Theologie gegeben werden. Sie zergliedert sich aber in mehrfache Momente.

a) Die schroffe Alternative zwischen Rationalismus und Supranaturalismus ließ die Verfechter dieser beiderseitigen Standpunkte jede „Vermittlung" als aussichtslos erscheinen. Mindestens hatte man unüberwindliches Mißtrauen gegen eine solche, und genährt wurde das Mißtrauen nicht ohne Grund durch die landläufigen Vermittlungsversuche, wie sie Schott und Bretschneider anstellten. Kein Wunder, wenn Schleiermacher als ein solcher „Vermittlungstheologe" von vornherein für erledigt galt, natürlich nur dort, wo man zu den „entschiedenen" Vertretern beider Standpunkte sich rechnete. Während es schon heute, trotz herrschend günstiger Vorurteile für vermittlungstheologische Tendenzen, immer wieder sich ereignet, daß dieselben von „rechts" und „links" „a priori" abgelehnt werden, wie viel mehr damals, als die Vermittlung erst in schwachen Ansätzen wahrnehmbar war.

b) Die einzige Richtung, die hier über den Parteien stand und sich absichtlich als solche gebärdete, war nun die spekulative Theologie; aber gerade diese war im Grunde verkappter Rationalismus und konnte sich unmöglich mit dem Konkurrenten auf guten Fuß stellen. Man sieht bei Rosenkranz, Daub, Marheineke, Strauß sehr klar, warum man sich von Schleiermacher abwandte — es war die intellektuelle Unbefriedigung, das rein rationale Bedürfnis. Nun schloß man sich Hegel an, dessen überragende philosophische Bedeutung weit über dem „Theologen" Schleiermacher doch von vornherein feststand. Und Hegel hatte nun einmal eine unüber-

windliche Antipathie gegen Schleiermacher, die er seinen Schülern als heiliges Vermächtnis hinterließ.

c) Die Situation für Schleiermacher war also so gut wie aussichtslos. Dazu kam nun weiter, daß er mit seinen „Reden" einen ungemein tiefen Eindruck gemacht hatte auf das Zeitbewußtsein. In diesen aber handelte es sich um die Frage nach dem Wesen der Religion; die Prinzipienfrage wurde in ihnen überhaupt nicht berührt. Wenn nun von Schleiermacher die Rede war, stand sein eigentümlicher Religionsbegriff ausschließlich im Vordergrund; es war selbstverständlich, daß alle spätere Literatur, die er erscheinen ließ, lediglich hierauf geprüft und untersucht wurde. Man war psychologisch gar nicht imstande, von Schleiermacher noch etwas anderes oder gar Wichtigeres zu vernehmen, als eben die Religionsfrage. Als die K. D. nun erschien und nichts von diesem Thema der Reden verlauten ließ, da war man einfach stumm und wußte nichts dazu zu sagen. Die Theologie sollte eine „positive" Wissenschaft sein — damit fing die K. D. an. Aber wie reimte sich das mit dem „Gefühl", das doch sonst im Zentrum aller Schleiermacherschen Theologie stand? Man wurde auf die „Ethik" gewiesen und wußte erst recht nicht, was damit anzufangen sei. Schwarz hat das offenherzig ausgesprochen. Seine Kritik erklärt es dem Tieferseheuden vollauf, warum all die andern schwiegen. Als dann aber die Glaubenslehre erschien, da durchsuchte man sie selbstverständlich lediglich wieder auf diesen einen Punkt, auf den man eingestellt war, auf den Religionsbegriff. Und nun gab es ja genug zu kritisieren. Man kritisierte die neue Terminologie der Gefühlsbestimmung, den Gottesbegriff, den Pantheismus, man kritisierte auch die wissenschaftliche Form der Dogmatik, aber lediglich nach der Richtung, inwiefern das Gefühl mit dem Wissen zusammenhing oder zusammenhängen konnte; aber weiter kritisierte man nichts.

d) Endlich und im Verein mit dem Zuletztgesagten hat nun auch Schleiermacher es seinen Zeitgenossen wahrlich nicht leicht gemacht, seine eigentümliche Prinzipienlehre aufzufassen und zu verstehen. Eine Ethik, als Grundlage seiner theologischen Position, hat er nur in dürftigen Lehrsätzen dargeboten; mit wenig Worten hat er einleitend auf sie hingewiesen. Die Kürze und Prägnanz der Thesen in der K. D. konnte auch jetzt bei Zurückverweisung auf sie in der „Einleitung" wenig Licht bringen. Sodann war seine Religionsbestimmung, die im Vordergrund des Interesses stand, ja auch tatsächlich höchst ungeeignet, seine Prinzipienlehre anschaulich zu machen. Strauß sprach im Namen der meisten, wenn er sagte, daß das „Prinzip" der Theologie Schleiermachers die „Subjektivität" der Religionsbestimmung sei. Damit war freilich eine Brücke zu der wirklichen Prinzipienlehre nicht mehr möglich. Es fehlt nun nicht ganz an Stimmen, die das innerste Streben Schleiermachers richtig wiedergaben, aber auch sie schreckten doch zurück vor den scheinbaren Widersprüchen, die nach allen Seiten sich hier auftaten. Baur hatte am tiefsten bisher geblickt, wenn er von einer Zusammenhangslosigkeit der Momente in der Methode sprach, die Einleitung und Glaubenslehre auseinanderriß. Es war nur ein flüchtiger Lichtblick, und es bedurfte ungemeiner methodischer Selbstbesinnung, all die Fragen, die Schleiermacher an diesem Punkt zurückließ, zu sichten und das widerspruchsvolle Ganze zu einheitlicher Klarheit zu rekonstruieren.

8. Zustimmende Urteile.

Neben der Flut abwehrender Kritik fehlt es aber auch nicht an begeisterten Zustimmungen, die sich nicht allein auf Einzelheiten beziehen, die hin und wieder auch auf gegnerischer Seite Anerkennung fanden, sondern die das Werk der Glaubens-

lehre als Ganzes und in seiner Eigenart lebhaft begrüßten. Wir erwarten naturgemäß von dieser Seite ein Eingehen auf die prinzipielle Stellungnahme Schleiermachers; indes wir warten auch hier vergebens.

Ganz durchdrungen von der „epochemachenden" Bedeutung des neuen Werkes ist Gaß.[1]) An eine Rezension wagt er gar nicht zu denken; nur die Eigentümlichkeit der Glaubenslehre Schleiermachers will er anzeigen. Er urteilt, daß „wir seit langer Zeit die erste christliche Dogmatik wieder erhalten haben", und daß „Schleiermacher das Werk Melanchthons vollendet" hätte (S. 149). Dabei hebt er hervor, was außer ihm noch keiner gesagt hatte, daß für das Verständnis dieses Werkes die kurze Darstellung unbedingt notwendig sei (S. 147). Freilich meint er lediglich den historischen Charakter der Dogmatik, ohne auf die dunklen Beziehungen zur philosophischen Theologie, die doch in der Einleitung zutage treten, einzugehen. Überhaupt die Einleitung! Sie hat ihm den Kopf warm gemacht, und verstanden hat er sie sicher nicht. Er nennt sie eine „Philosophie des Christentums", die die Aufgabe habe, „das Christentum von den Differenzen, in die es geraten ist, freizumachen (!) und es in seiner Eigentümlichkeit im Verhältnis zu andern Glaubensarten oder Religionen zu verstehen" (S. 130). Die beiden Sätze in ihrer Verbundenheit lassen zur Genüge erkennen, daß der Rezensent selbst der Aufgabe einer bloßen Anzeige des Eigentümlichen des Werkes nicht gewachsen gewesen ist.

Ungleich bedeutender ist die ausführliche Besprechung von Fr. Wähner.[2]) Dieser wohl umfassendste Versuch einer Reproduktion der ganzen Glaubenslehre gleicht einem förmlichen Kommentar, der leider viel zu sehr der Vergessenheit inzwischen anheimgefallen ist. Auch ist der Ort, in dem die Abhandlung

[1]) Vgl. Theol. Annalen 1823, Bd. 1, S. 121–155.
[2]) Hermes 1824, Nr. XXII/III, S. 275 ff., 214 ff.

nach dem Tode des Verfassers erschien, wenig geeignet gewesen, sie der theologischen Arbeit in Erinnerung zu erhalten. Wähner ist offenbar am tiefsten in die Eigenart der neuen Theologie eingedrungen. Auch ihm ist die Bedeutung der K. D. für das Verständnis der Glaubenslehre nicht verborgen geblieben (1. Stück S. 278), und zwar „insbesondere durch den Ort und Rang, welchen darin die philosophische Theologie einnimmt." Während nun die bisherigen Dogmatiken sich alle in einer „gewöhnlichen Heerstraße bewegen", erhebt sich Schleiermacher weit über diese, wobei er zugleich „von tiefer Achtung für das Positive im Christentum beseelt ist" (ebd. S. 279). Einem sterilen „Liberalismus" gegenüber, wie gegenüber „den wachsenden Gewaltstreichen des Obskurantismus und den apoplektischen Einfällen der Frömmelei" tritt Schleiermachers Glaubenslehre auf „im schönsten Rüstzeug wissenschaftlicher Energie und Konsequenz." Es kommt nämlich wesentlich in dieser Dogmatik „auf das Interesse eines sich selbst verstehenden Protestantismus an", und als wissenschaftlicher Kanon muß dabei der Grundsatz gelten, „daß die Wirklichkeit den Beweis des Möglichen enthält" (ebd. S. 282/3). Denn „jede wahre wissenschaftliche Methode richtet sich nach ihrer Materie; über dies Gesetz der Mitteilung gibt es kein höheres." So nun hat es Schleiermacher „einzig und allein mit den unmittelbaren Tatsachen des Selbstbewußtseins zu tun; sein wesentliches Geschäft besteht in der Entwicklung des Daseienden." Indessen bleibt trotzdem der Verfasser bei einer bloßen Berichterstattung, die sich, wie gesagt, zu einem umfangreichen Kommentar auswächst und die sich immer nur vereinzelt zu kritischen Bemerkungen erhebt. Die besondere Methode der neuen Dogmatik, die Probleme, die sie enthält, die Frage nach ihrer einheitlichen Durchführung, das Verhältnis der Einleitung zur Glaubenslehre selbst — all das bleibt nun doch unausgesprochen, wohl auch schon deshalb, weil der Verfasser, selbst nicht Theologe, nur zu gebildeten

Lesern einer allgemeinen literarischen Zeitschrift sich wendet. Es ist aber zweifellos die einzige Besprechung, die in ihrem ersten Ansatz die Annahme rechtfertigt, daß der Verfasser den berufsmäßigen Kritikern weit überlegen sich zeigt.

Hier wäre weiter auch auf Geß's fleißige Sammelarbeit[1]) einzugehen, der in einem ersten Kapitel eine selbständige Beurteilung der Glaubenslehre bietet. Geß erhebt die Frage nach dem „Beruf" Schleiermachers, soll heißen, nach der eigentümlichen Aufgabe, die er sich gestellt hatte innerhalb der Geschichte der protestantischen Dogmatik. Er findet sie wortreich darin, daß er sagt: „Die Kirche mit dem Leben zu versöhnen und den Glauben mit der Wissenschaft, in einer Zeit des Unglaubens und Negierens den Übergang zu bilden zu einer mehr positiven Richtung, die Geltendmachung des eigentümlichen Charakters des Christentums, indem die festen Grundlagen dabei im Selbstbewußtsein nachgewiesen werden, die Scheidung des philosophischen und theologischen Standpunktes, die Einigung der entgegengesetzten Partien auf dem Boden der Theologie" — das alles sei der Beruf des großen Theologen gewesen. „Während nun die katholische Dogmatik von der kirchlichen Überlieferung ausging, die evangelische von der Heiligen Schrift, die rationalistische von der Wahrheit der Vernunft, einzelne Philosophen von der intellektuellen Anschauung, so legt Schleiermacher zum Grunde seines Systems das fromme Selbstbewußtsein oder die christliche Erfahrung als den eigentlichen und innerlichen Mittelpunkt dessen, was für jeden Wahrheit ist" (a. a. O. S. 11 u. 13). Dabei charakterisiert es ihn, daß er nicht beim bloß Subjektiven stehen bleiben will, sondern „aus dem Subjektiven zum Objektiven, zum Kirchlichen hinstrebt." Das Grundgefühl der Religion gilt ja zunächst nur als „Disposition"; es vermag von sich aus

[1]) Vgl. S. 12 dieser Untersuchung.

noch nicht wirkliche Religion zu erzeugen; ein Geschichtliches komme hinzu, die „Offenbarung", die erst die Frömmigkeit ermöglicht. Wohl aber biete die neue Dogmatik insofern Schwierigkeiten und enthalte auch Dunkelheiten, da Schleiermacher seine philosophischen Grundlagen und Voraussetzungen nicht deutlich genug vorher entwickelt habe. Das rein „spekulative Selbstbewußtsein", welches dem frommen vorangehe, ermangele der Klarlegung. Im übrigen aber sei die Darstellung unanfechtbar; sie sei selbst als Begründung aufzufassen. „Bestimmter ausgedrückt gibt es in diesem ganzen System gar keinen Beweis, sondern an seine Stelle tritt die Hervorlockung der eignen Erfahrung." Weiter macht er sich die Kritik von Braniß zu eigen, der den Übergang aus dem bloßen Gefühl in die dogmatische Darstellung, oder aus der Religion in die Theologie beanstandet. Infolgedessen blieben die Aussagen des frommen Selbstbewußtseins stets unsicher und schwankend. „Die Glaubenslehre pendelt notwendig zwischen Religion und Philosophie hin und her." Es ist nicht schwer, den Fehler dieser Beobachtung nachzuweisen; Geß hat so wenig wie Braniß die Eigentümlichkeit dieser Schleiermacherschen Philosophie erkannt, oder des Vernunftgebrauchs innerhalb der Religion resp. Theologie. Die formale Methode überhaupt, die den Begriff der Darstellung im Zusammenhang nach zwei Seiten einschließt, die in der Einleitung und in der Glaubenslehre selbst verschieden zum Ausdruck kommen, ist auch von Geß weiter nicht in Betracht gezogen. Anerkennenswert ist aber, daß er doch darauf hingewiesen hat, daß tatsächlich Schleiermacher keineswegs bloß im Rahmen des frommen Subjekts verweilen wolle, sondern von hier aus zum Objektiven, zum Kirchlichen hinstrebe. Alsdann ist aber auch das allgemein Objektive, das im Zusammenhang aller übrigen Erfahrung sich bewähren muß, notwendig einzuschließen, und darauf zielt offensichtlich die „Einleitung".

Zu den enthusiastischen Bewunderern, die ebenso wie Geß die geschichtliche Stellung Schleiermachers vor allem sich klarzumachen gesucht haben, gehört schließlich noch Herrmann.[1]) Er hat sein Buch Schülern Schleiermachers, nämlich Karl Hase und Baumgarten-Crusius gewidmet und bezeichnet sich selbst als einen Schüler Schleiermachers und Fries' (a. a. O. S. 4). Die eigenartige Geschichtskonstruktion, die er aufstellt, indem er verschiedene Perioden der Entwicklung der protestantischen Idee statuiert, könnte ihn als reinen Hegelianer erscheinen lassen. Allein er selbst bezieht sich auf Schleiermachers Lehre von der Entfaltung der Idee innerhalb der Geschichte, wobei das Individualitätsprinzip und die bloße Typenbildung maßgebend ist, nicht aber ein logisches Schema. Deshalb wendet er sich mit größter Schärfe gegen die Behauptung einer absoluten Wahrheit, wie gegen die Verwertung der Begriffe wahr und falsch auf dem Gebiet der Geschichte und meint ganz im Sinn Schleiermachers, daß dem menschlichen Geist nur die relative Vollendung der Erkenntnis gestattet sei (ebd. S. 6). „Der Glaube an die Perfektibilität der Dogmatik ist kein leerer Glaube"; doch ist die Perfektibilität der Religion und des Christentums damit nicht gesetzt. In diesem soll doch der unmittelbare Besitz des Absoluten Anerkennung finden. Seine Perioden nun der Entwicklung sind folgende: 1. Der unmittelbare Glaube der Reformatoren an die geschichtliche Erlösung, von Melanchthon bis Calixt. 2. Die Philosophie als Hüterin ewiger religiöser Wahrheiten oder Ideen; von Calixt bis Ernesti und Semler. 3. Das Auseinandertreten der Gegensätze im Rationalismus und Supranaturalismus und die Ansätze zur Versöhnung; bis Bretschneider und Schott. 4. Die Synthese, und zwar hier wieder vier merkwürdig unterschiedene Stadien: a) Kant und seine Theologen: Die Ideen als sittliche Ge-

[1]) W. Herrmann, Geschichte der prot. Theologie von Melanchthon bis Schleiermacher. 1842.

fühle. (!) b) Fichte und Fries (!), die reine Subjektivität des Idealismus. c) Schelling und Schwarz. Die Objektivität suchende Subjektivität. d) Endlich zuletzt Schleiermacher: Zum wissenschaftlichen Bewußtsein strebendes Gefühl; die religiöse Subjektivität verbindet sich mit kirchlicher Objektivität. So wunderlich zum Teil die letzten vier Rubriken geschichtlich uns anmuten, so sehr können wir mit der Charakteristik Schleiermachers einverstanden sein. Es kommt doch zum Ausdruck, daß die Prinzipienlehre Schleiermachers nicht mit dem Begriff der bloßen Subjektivität erschöpft ist. Aber um so mehr erregt es weiterhin das Befremden des Lesers, wenn Herrmann den eignen Standpunkt in der Kritik Schleiermachers dahin formuliert, daß doch die Geschichte stets nur „Symbol ewiger Ideen" sei, womit er also den von Schleiermacher überwundenen Standpunkt wieder einnimmt. Er machte es denn auch Schleiermacher zum Vorwurf, daß er zwei verschiedene Entwicklungsstufen vergeblich miteinander zu vereinigen gestrebt habe, die erste in den „Reden" niedergelegte, in der die Idee vorherrsche, die andere in der Glaubenslehre vorwaltende, in der die Akkommodation an die kirchliche Lehre hervortrete. Daß nun eine Verbindung von Schleiermacher erstrebt worden sei, sei das Beste an ihm gewesen; daß er sie gefunden, wird negiert. In der bloßen Suche aber nach Verbindung der Gegensätze des Rationalen und Geschichtlichen waren doch nach Herrmann bereits Schott und Bretschneider vorangegangen. So fällt die Originalität Schleiermachers, die mit so großem Pomp angekündigt war, wieder in sich zusammen.

Das Ergebnis ist mit wenig Worten zusammenzufassen. Dem Blick der Freunde und Verehrer war es nicht entgangen, daß eine wahrhaft originale Leistung vorlag; auch die Formulierung derselben war nicht völlig mißglückt, sondern annähernd getroffen. Schleiermacher habe wahrhaft vereinigt, was die beiden Gegensätze der Zeit auseinandergerissen; ein subjektives

und objektives Moment begegnen sich in seiner Theologie einzigartig. Aber keiner der Bewunderer gibt sich die Mühe, der Methode näher nachzuforschen, auf deren Weg Schleiermacher sein Ziel erreicht. So verläuft auch ihre Mitarbeit auf dem Gebiet der Entwicklung der von Schleiermacher neu angeregten Prinzipienlehre erfolglos.

Bevor wir nun weitergehen und die positiven Nachwirkungen der Theologie Schleiermachers in dem Verlauf der Geschichte der protestantischen Theologie des 19. Jahrhunderts aufweisen, werden wir noch einen letzten Blick auf Schleiermacher selbst werfen und sein eignes Urteil über die zahlreichen kritisierenden und zustimmenden Rezensionen und Besprechungen seiner Glaubenslehre prüfend vergleichen. Wir werden damit auf die beiden berühmten Sendschreiben an Lücke verwiesen. Zwar ist unsere Gesamtübersicht über die Beurteilung der Glaubenslehre größer und umfassender, als sie Schleiermacher selbst vorlag, da sie bis in die 40er Jahre hinaufgeht, während die Sendschreiben bereits zehn Jahre zurückliegen. Indessen hat doch die Hauptmasse schon Schleiermacher selbst vorgelegen und neue Gesichtspunkte sind hernach, wie sich jeder aus unserm Referat überzeugen kann, nicht hervorgetreten. Was Schleiermacher zu sagen gehabt hat, würde auch durch die Kenntnis der später erfolgenden Rezensionen nicht im mindesten zu modifizieren gewesen sein. Wir sind also in der glücklichen Lage, ein definitives Urteil von Schleiermacher selbst zu besitzen, und es muß daher doppelt reizen, das eigne Urteil daran zu messen.

9. Schleiermachers Apologie. Die beiden Sendschreiben an Lücke.

Er gesteht gleich zu Anfang, wie schwer es sein würde, die so notwendige Unbefangenheit zu behalten, wenn es gelten solle, mit Rücksicht auf die vielen Angriffe gegen die Glaubenslehre eine Umarbeitung vorzunehmen. Er will, um diese Unbefangenheit zu erlangen, dem Freund sein Herz ausschütten, wie er sagt (W. I, 2, S. 578). Dies Bekenntnis ist uns äußerst wertvoll, es kommt unserer Auffassung bereits entgegen; es zeigt, daß die Stellung des Umarbeiters tatsächlich grundsätzlich als Verteidigungsstellung gedacht ist. So vornehm und edel auch hier die Objektivität und Selbständigkeit gewahrt bleiben soll, sofern jegliche „Panegyris" mit den Kritikern weit abgewiesen wird, vielmehr der „Denker nur Mitarbeiter, der Schriftsteller nur Leser habe", so verfänglich ist dennoch die bloß abwehrende Stellung, die unbesehens den Denker und Schriftsteller von seinem eignen originalen Standpunkt herabzieht. Aber die Angriffe sind doch dermaßen schwer und für ein christliches Empfinden zum Teil verletzend, daß sie notwendig abgewiesen werden müssen. Freilich widerstrebt es ihm, sich auf Antworten im einzelnen einzulassen, am wenigsten dann, wenn es sich um unbegreifliche Mißverständnisse handelt, wie sie bei Delbrück und auch bei Baur vorliegen. Derartig „idealistisches Zeug" mögen sie bei einem „Herrn Schleiermacher" voraussetzen, „in dem ich mich gar nicht wiedererkenne" (S. 582 f.). Weiter sind Fälle vorhanden, in welchen es sich wohl nur um „Wortstreite" handelt, wie gegenüber Bretschneider. Hier würden „Deuterologien" „nur Pallilogien" sein. Dasselbe gilt von dem „freisinnigen und kräftigen Tzschirner", nur daß bei ihm sich ein typisches Geschick so mancher Theologen offenbart, „welche sich ihrem Beruf gewidmet haben, ehe sie viel von christlicher Frömmigkeit er-

fahren hatten" (S. 587). Nimmermehr könne doch der Satz gelten, daß die Religion eine Tochter der Theologie sei, wohl aber müsse es umgekehrt heißen, und dann würde sich das Verhältnis von Glauben und Wissen leichter herausstellen. Andernfalls entsteht jene „Hierarchie der intellektuellen Bildung, ein Priestertum der Spekulation", das unerträglich sein würde. Als rechte Theologen dienen wir „den Brüdern" dadurch allein, daß „wir den gemeinsamen Besitz ihnen genauer darlegen und Freude daran wie Sorge dafür bei ihnen erwecken." Dabei fällt ihm dann die Polemik von Fries und Schmid ein, über die wir ausführlicher bereits referiert haben.

Immer noch weilt er inzwischen bei den „Mißverständnissen", von denen er ein klassisches Zeugnis bei Steudel weiter anführt. Es ist freilich für den Leser überraschend, die Ablehnung seines religiösen Determinismus seitens Steudels als ein Mißverständnis bezeichnet zu hören; aber Schleiermacher kann es sich gar nicht vorstellen, daß ein Theologe im Ernst seinen Gott sich durch die menschliche Freiheit beschränkt denken wolle. Auch Bretschneider sei auf völlig falscher Fährte, wenn er sein Abhängigkeitsgefühl, da es ohne Freiheit gedacht sei, für unsittlich ausgebe. Wenn er sage: So könne das Christentum nicht begründet werden, so antwortet ihm Schleiermacher, von Begründung sei überhaupt bei ihm keine Rede, sondern nur von „Erklärung". Eine für uns höchst interessante Parenthese! Aber wie flüchtig gleitet Schleiermacher über diesen wichtigsten Differenzpunkt vorüber! Es sind in der Hauptsache immer nur Mißverständnisse, die die Kritik seines Religionsbegriffs verursacht haben. Man hat nicht verstanden, daß seine Analyse „nichts anderes sein wollte, als einfach und ehrlich nur empirisch" (S. 593). Er meint Erfahrungstatsachen und „nicht vor der Erfahrung hergehende Tatsachen des Bewußtseins." Er gesteht in diesem Punkt in der „allervollkommensten Sorglosigkeit" sich gewußt zu haben, und es

wäre ihm „bei tausend Meilen nicht eingefallen", daß jemand ihn anders, als nur so, als einen Empiriker verstanden haben konnte. Mit den „spekulativen Dogmatikern" habe er absolut nichts gemein.

An dieser Stelle ist es doch unmittelbar auffallend, daß Schleiermacher nur die Alternative kennt zwischen reinem Empirismus und Spekulation! War aber nicht seine Methode vielmehr die in der Mitte zwischen beiden sich bewegende sog. „kritische"? Hätte er hier nicht durchaus Anlaß nehmen müssen, sich über seine so „mißverstandene" Methode deutlicher zu äußern? Jetzt will er in der Glaubenslehre nur Empiriker sein; aber es handelt sich erstens nicht allein um sie, sondern auch um die Einleitung, in der der Religionsbegriff deduziert wird, und zweitens ist er auch in der Glaubenslehre mehr als „bloß" Empiriker. Denn dabei kommt es nie zu einer „Wissenschaft", wie § 1 der K. D. versichert hatte.

Er schweift nun etwas ab auf Braniß, der seine Christologie ähnlich „mißverstanden" hatte, wie Bretschneider und andere seine Gotteslehre. Er verweist auf die Verteidigung, die sein Freund Nitzsch bereits für ihn geleistet. Er kommt zu dem wichtigsten Anklagepunkt des Pantheismus. Lange verweilt er dabei und entwickelt nicht ohne Bitterkeit und doch mit überlegener Ruhe und Satire zugleich gegen Delbrück seine Lehre noch einmal. Die tiefste Differenz ist die, daß Pantheismus Philosophie ist, während seine Gotteslehre Darstellung des christlichen Bewußtseins ist, wie überhaupt seine ganze Glaubenslehre nichts anderes sein will[1]) (S. 602). Sollte seine Gotteslehre tatsächlich heterodox sein, nun so wäre sie

[1]) Inhaltlich ist seine Verteidigung Delbrück gegenüber hier anders geartet als in dem erwähnten Sendschreiben an Sack, Nitzsch und Lücke, wo er im Anhang Delbrück direkt gewissenlose Exegese, mindestens aber „Leidenschaftlichkeit des wohlgemeinten Eifers" vorwirft.

„divinatorische Heterodoxie". Er hat nichts davon zurückzunehmen! Freilich müsse die Kirchenlehre ihren Gottesbegriff nicht mehr wie ehedem einseitig aus dem Alten Testament und der griechischen Philosophie hernehmen.

Das zweite Sendschreiben ist unstreitig noch bedeutender und besonders für uns von Interesse. Das Thema desselben ist nämlich die Anordnung, oder die formale Gestaltung der ganzen Glaubenslehre, anstatt wie im ersten Sendschreiben der Religions- und Gottesbegriff. Aber auch hier hat er es lediglich mit „unbegreiflichen Mißverständnissen" zu tun; denn wie hat man die ganze Anordnung verkannt! Wie hat man sie so völlig falsch verstanden. Zunächst die Einleitung! Sie solle die eigentliche Hauptsache sein und alles andere Folgende nur noch Beiwerk. Dann der erste Teil, der die Gotteslehre behandelt, solle wohl auch das Wichtigste enthalten, während der eigentliche Grundstock christlicher Darstellung im zweiten Teil nur „geringeres Gewächs" sei. Und doch liege die wahre Tendenz gerade umgekehrt in der Absicht, die Einleitung nur als Eingangstor anzusehen, und alsdann vom ersten in den zweiten Teil mehr ins innerste Heiligtum zu gelangen. So aber sei es geschehen, daß seine ganze Glaubenslehre wesentlich als Philosophie aufgefaßt worden sei, der die kirchliche Dogmatik lose angehängt worden sei. Deswegen habe er sich denn nun auch ernstlich die Frage vorgelegt, ob er nicht die ganze Anordnung umgestalten wolle, besonders ob er die „gefährliche Einleitung" nicht durch eine viel stärkere Kluft von der eigentlichen Glaubenslehre trennen wolle.

Allein schon in der ersten Gestalt habe er seiner innersten Neigung ein Opfer dargebracht, denn schon damals habe er gekämpft mit einer entgegengesetzten Anordnung. Wie er aber damals sich trotzdem entschlossen im Gegensatz gegen die angeborene „reformierte" Tendenz, die auch den Heidelberger Katechismus kennzeichne, nämlich vom Zentrum auszugehen,

vielmehr in einer langsam anhebenden Steigerung sich zu bewegen, so habe er diese Klimax trotz aller Mißverständnisse auch jetzt beibehalten. Erstens aus einer „Grille", einer Abneigung persönlicher Art gegen jede „Antiklimax". Mit einer solchen Anordnung nämlich wäre unvermeidlich verbunden gewesen, daß die zuletzt behandelte Lehre von den göttlichen Eigenschaften zu kurz gekommen wäre, und solches hätte vom Standpunkt der „gegenwärtigen Bedürfnisse der Kirche" aus sich nicht rechtfertigen lassen.

Was sind das für gegenwärtige Bedürfnisse? In der Darstellung derselben (a. a. O. S. 612–623) erreichen wir unstreitig den Höhepunkt der ganzen Abhandlungen. Schleiermacher bewegt sich nunmehr einen Moment frei und ohne jegliche Rücksicht auf seine Angreifer. Er holt gleichsam tief Atem und erhebt sich zu einer der gewaltigsten und erhabensten schriftstellerischen Offenbarungen des protestantischen Geistes, die durch Tiefe und Innigkeit religiösen Empfindens, wie durch idealistische Begeisterung für die Selbständigkeit der Wahrheit suchenden Wissenschaft in der Natur- und Geisteswelt gleichermaßen ausgezeichnet ist. Er will die protestantische Theologie so stellen, daß die Wissenschaft ihr nicht den Krieg zu erklären braucht; er will den „Knoten der Geschichte" nicht so auseinandergehen lassen, daß „das Christentum mit der Barbarei, und die Wissenschaft mit dem Unglauben Hand in Hand gehe." Er will die Reformation als jenen „ewigen Vertrag zwischen dem lebendigen Glauben und der nach allen Seiten frei gelassenen, unabhängig für sich arbeitenden wissenschaftlichen Forschung" bewahrt wissen. So nun sollte seine Glaubenslehre dies Doppelziel sich setzen; sie sollte Wissenschaft vom „Tatsächlichen" sein. Denn auf dem Gebiet des Tatsächlichen müssen sich beide miteinander versöhnen, das Wissen und das Glauben; hier kann es nicht Grenzen geben zwischen „Natürlichem" und „absolut Übernatürlichem". Hier rechnet

der Physiker mit der Möglichkeit der Entstehung immer neuer Welten; warum sollte der Theologe innerhalb der Welt geistiger Realitäten nicht auch rechnen dürfen mit „neuen Schöpfungen"? (S. 618).

Noch einen zweiten Grund führt er an, weshalb er die alte Anordnung nicht ändern kann. Es ist seine „Unfähigkeit", den „Rationalismus" dergestalt zu verketzern, daß er „aus der Kirche herausgenötigt werden würde." Mit andern Worten, er fürchtet eine allzustark pietistische Färbung der Glaubenslehre, wenn er die Ordnung im Sinne des Heidelberger Katechismus annähme. Er habe einmal aber das angeborene Streben — ist es eine „Art oder Unart"? — daß er „aus natürlicher Furcht, das Schifflein, in dem wir alle fahren, möchte umschlagen, so stark auf die entgegengesetzte Seite trete, als bei seinem geringen Gewicht möglich sei" (S. 623). Er muß also „viel Raum machen" zwischen den streitenden Parteien.

Er hat sich bis jetzt so frei und offen darüber ausgesprochen, wie er könne die Anordnung so oder so vornehmen, und wie es lediglich praktische Gründe seien, nämlich die Rücksicht auf die Bedürfnisse der Kirche, weshalb er bei der alten bliebe. Dabei sieht er aber im Geist andere Gegner nahen, die ihm diese Willkürlichkeit des Zusammenhangs als Selbstbekenntnis der Schwäche auslegen. Allein seine Systematik und systematische Kunst besteht gerade darin, mit Prinzipien und Deduktionen, die auseinander folgen, nichts zu schaffen zu haben, sondern darin, daß jeder einzelne Satz das Ganze eines positiven Erlebnisses darstellt. Deswegen ist die Möglichkeit verschiedenster Anordnung denkbar. „Deduzieren" tut er nirgends und nichts. Was Baur und Röhr — damit begibt er sich wieder zu seinen Gegnern — darüber gesagt haben, ist belanglos, und wiederum ein „unbegreifliches Mißverständnis". Diese beiden fassen sein System eben als ein philosophisches auf.

Aus allem folge nun, daß seine Glaubenslehre eigentlich genau so bleiben müsse, wie sie erstmalig geschaffen wurde; trotzdem solle sie umgeändert werden. Hier treten nun zuerst formale Änderungen, Raumersparnis, Literaturberücksichtigung und dergleichen hervor, sodann eine ins Innere gehende „Revision". Die letzte ist in erster und wichtigster Hinsicht der „Einleitung" zugedacht. Es muß mehr herauskommen, daß sie „durch eine Kluft" von der Dogmatik selbst getrennt ist. Dazu muß gesagt werden, daß ausdrücklich in ihr nicht eine „Deduktion a priori" des Christentums vorgenommen werden soll; sondern daß es sich allein um eine „Ortsbestimmung" handle. „In der Einleitung war nur zu zeigen, wie der Begriff der Erlösung müsse gefaßt sein, wenn er solle ... den Zentralpunkt einer besonderen Glaubensweise bilden." Daß nun hier dennoch eine Konstruktion vorliegt, nämlich in Hinsicht auf den Erlösungsbegriff, ist deutlich; Schleiermacher aber will es nicht Wort haben. Der Erlösungsbegriff hängt ab von dem Religionsbegriff, und dieser ist konstruktiv; so gewiß nun vom Erlösungsbegriff die Persönlichkeit des Erlösers ausgefunden wird, so gewiß muß also doch der konstruktive Charakter der Definition des Christentums in der Einleitung behauptet werden. Nun aber soll, sagt Schleiermacher, die Einleitung nur den „Ort bestimmen", den das Christentum einnimmt — also exoterisch soll sie den „Zusammenhang" des Christentums mit den übrigen Religionen herstellen. Wie will Schleiermacher diese beiden modi des Zusammenhangs nach außen und nach innen nun durch eine solche angestrebte „Kluft" auseinanderreißen? An diesem Punkt hatte Baur doch recht, wenn er von der „Zusammenhangslosigkeit" der Methode redete. Schleiermacher aber strebt mit aller Macht aus der bedenklichen Nähe der Ethik und Religionsphilosophie heraus, um die Glaubenslehre ganz „auf sich selbst" zu stellen.

Dagegen ist er glücklicher in der Verteidigung gegenüber Schwarz, der ihm eine „Begründung" des Christentums untergelegt hatte, während es sich ihm nur um „Darstellung" handelte. Darstellung aber sei in sich selbst Begründung — so lautet nun das ungemein folgenschwere Wort; nur daß es dann Darstellung im Gesamtzusammenhang sein muß, und nicht bloß esoterische Darstellung! Die Stellung der Einleitung gegenüber dieser Aufgabe wird dann sofort wieder undeutlich ausgedrückt: Sie solle nur die „Formel" aufstellen, an der jedermann die Unterscheidung der christlichen Religion bei sich und bei andern aufweisen könne. Aber diese Formel ist nicht möglich ohne Kenntnis des Christlichen, wie es in sich selbst beschaffen ist, und die Kenntnis des Christlichen in sich wiederum ist nicht möglich ohne Vergleich mit dem Nichtchristlichen. So fällt jeder Versuch als unmöglich dahin, Einleitung und Glaubenslehre auseinanderzureißen.

Schließlich kommen wieder Änderungen zur Sprache, die das Äußere mehr betreffen; dahin gehört auch die äußere Trennung der einzelnen Teile der Einleitung nach Lehnsätzen, dahin weiter die Sprache des Buches. Der letzte Punkt verleitet zu einer Replik gegen Fries, von der wir schon Kenntnis nahmen. Den Ausgang bildet eine zusammenfassende Übersicht über den Gesamtertrag der zahlreichen Kritiken. Das Resultat ist ein unbefriedigendes. Schleiermacher gesteht, daß die Kritik überaus einseitig bei den „Vorbegriffen" stehen geblieben sei, bei dem ewigen Abwägen zwischen Rationalismus und Supranaturalismus. Steudel und der „würdige Schott" haben darin das meiste geleistet. Dagegen sind Winke über einzelne Lehrstücke mit Ausnahme bei „Hermes", Nitzsch und Twesten sehr spärlich eingegangen.

Mit einer endgültigen nochmaligen Versicherung seiner unerschütterlichen Stellung zur Spekulation, die nun und niemals etwas mit einer christlichen Glaubenslehre etwas gemein-

sam haben könne und dürfe, schließt Schleiermacher seine großzügige Apologie.

Wir aber erkennen mit aller nur wünschenswerten Klarheit, daß tatsächlich die unverständige Kritik ihn abgedrängt hat von dem eigentlichen Ziel seines wissenschaftlichen Programms, von dem kritischen Geist und Streben. Die allgemeine Anklage auf Philosophie, die erhoben wurde, hat den Erfolg gehabt, daß nun Schleiermacher dem Empirismus der bloßen esoterischen „Darstellung" in die Arme fiel. Unleugbare konstruktive Ansätze in der „Einleitung" verstärkten das Streben, dem empirischen Charakter der Glaubenslehre zulieb, die Einleitung jetzt so scharf wie nur immer möglich von der Glaubenslehre zu trennen. Was in der K. D. die „Wurzel" der Theologie genannt worden war, ist hier „Eingangspforte" von ganz undurchsichtiger Bedeutung und Ausführung. Die 2. Auflage der Glaubenslehre zeigt den faktischen Erfolg der Gesamtkritik. Die originale wissenschaftliche Position ist verschleiert. Die Einleitung bleibt ein Buch mit sieben Siegeln, und der wissenschaftliche Charakter der Glaubenslehre selbst bleibt undurchsichtig.

Wie ganz anders hätte die Kritik beantwortet werden können, als sie tatsächlich beantwortet wurde! Wie hätte Schleiermacher die Eigenart seiner Methode und seines wissenschaftlichen Ideals hervorheben können, die nicht empirisch ist, die zwischen Empirismus und Spekulation hindurchgeht! Wie hätte er von hier aus die unhaltbare Alternative zwischen Rationalismus und Supranaturalismus beleuchten können! Aber es geschah nicht. Die Offensive war nicht die Stärke dieses Geistes; auch war die materiale Ausführung seines kritischen Programms viel zu wenig gelungen, war viel zu stark belastet mit spekulativen und philosophischen Ideen. So blieb sein Wissenschaftsentwurf ein Torso und die Nachwirkung desselben so gut wie völlig unbeachtet.

II. Positive Einflüsse der Glaubenslehre.

1. A. Twesten.

Die ersten entscheidenden und bedeutsamen Einwirkungen der Schleiermacherschen Theologie zeigen sich in der Geschichte der protestantischen Dogmatik in A. Twestens „Vorlesungen über die Dogmatik".[1])

Twesten, von dessen geistiger Entwicklung wir durch Heinricis Veröffentlichung seiner Tagebuchblätter und seines Briefwechsels besonders mit Schleiermacher ein überaus anschauliches Bild empfangen haben,[2]) hat die ersten entscheidenden Anregungen durch die Vorlesung Schleiermachers über die theologische Enzyklopädie im Winter 1810/11 erhalten. Er teilt mit dem ungemein verehrten Meister einmal das starke philosophische Interesse, sodann das ebenso starke Interesse an der Selbständigkeit der Theologie gegenüber aller Philosophie. Er orientiert sich früh ebenso wie Schleiermacher an Kant, dessen intensives Studium durch das Hören der Vorlesungen

[1]) Dieselben erschienen in 1. Aufl. bereits 1826, indessen nur zur Hälfte; dieser 1. Band erlebte rasch hintereinander mehrere Auflagen, 1829, 33 und 38; des 2. Bandes erste Hälfte erschien erst 1837. Die zweite Hälfte ist ausgeblieben. Der ausführliche Titel des Werks lautet: Vorlesungen über die Dogmatik der Evangelisch-Lutherischen Kirche nach dem Kompendium des Herrn Dr. W. M. L. de Wette von Dr. Aug. Detl. Chr. Twesten. I. Bd., welcher die Einleitung und den ersten kritischen Teil enthält. Hamburg, Friedrich Perthes.

[2]) D. August Twesten nach Tagebüchern und Briefen von C. F. Heinrici. Berlin 1889.

Schleiermachers eigentümlich paralysiert wird. Auch Fichte und ebenso Plato sind ihm nahegetreten.[1]) Will man aber zusammenfassend ausdrücken, in welchem Verhältnis die Theologie Twestens zu derjenigen Schleiermachers steht, so kann man etwa sagen, daß jener da einsetzt und weitergeht, wo dieser aufgehört hat, nämlich in einer empirisch kirchlichen Verengung der dogmatischen „Darstellung". Die Verbindungslinien mit der Philosophie sind so gut wie ganz abgeschnitten, und doch hat Twesten sein theologisches Studium mit der Versenkung in den Geist der K. D. nach ihrer ersten Auflage begonnen! Welche Möglichkeit einer ganz anderen Entwicklung war aber damit doch im Grunde gegeben, einer solchen, die die Probleme der „philosophischen Theologie" sich zur Aufgabe gemacht hätte!

Twesten aber übernahm von Schleiermacher das fertige Resultat der Trennung zwischen Theologie und Philosophie gleichsam als Dogma in der ausgesprochenen Absicht, es für die Ausgestaltung der kirchlichen Lehrentwicklung fruchtbar zu machen. Daß aber Philosophie und Philosophie zweierlei ist, daß man darunter sowohl eine allerdings schädliche Spekulation und eine allerdings unentbehrliche kritische Methodenlehre verstehen kann, hat er sich nicht klargemacht; er so wenig, wie die vielen, die nach Schleiermacher es kritiklos nachsprechen, daß „Theologie" und „Philosophie" nichts miteinander zu schaffen hätten. Von jenen vielen aber unterscheidet sich Twesten doch vorteilhaft dadurch, daß er es als wichtigstes Erbe Schleiermachers begriffen hatte, daß die Glaubenslehre auf dem Boden einer „kirchlichen" Lehrbildung und nicht einfach aus der Willkür des „gläubigen Subjekts" zur Darstellung zu bringen sei. Diese starke Betonung des kirchlichen Moments entfremdet ihn so wenig von dem Lehrer, wie etwa ein Melanchthon durch dasselbe Motiv von Luther entfremdet worden war. Überhaupt

[1]) Vgl. die Selbstbekenntnisse bei Heinrici S. 118. 154. 143. 163. 176.

liegt in dem Verhältnis zwischen diesen beiden Zwillingspaaren mehr wie eine anziehende Analogie, auch nach der Seite, daß ein Twesten späterhin dem Ketzergericht seitens der Aufklärung verfiel. Und doch muß gesagt werden, daß unter allen Schülern Schleiermachers gerade Twesten am reinsten die Tendenz Schleiermachers aufgegriffen und verarbeitet hat — nämlich die Tendenz der Selbständigkeit und zugleich der wissenschaftlichen Haltung der Dogmatik!

Twesten, der in edler Selbstbescheidung und aus seinem objektiv kirchlichen Empfinden heraus den historischen Grundriß von de Wette zum Leitfaden seiner Vorlesungen machte,[1]) konnte es sich doch nicht versagen, in einer „allgemeinen Einleitung" zunächst seine eigentümlichen Ansichten vorzutragen, wie er sie nach eignem Bekenntnis in unmittelbarem Anschluß an Schleiermacher gebildet hatte. In dieser Einleitung entwickelt er nacheinander ohne innere systematische Ordnung und Ableitung einige Grundfragen, unter denen „das Wesen der Religion" „das Verhältnis des Erkennens zur Religion" und weiterhin „das Verhältnis der Dogmatik zur Philosophie" die für uns wichtigsten sind.

Obwohl durchdrungen von der Notwendigkeit einer „sorgfältigen Grundlegung", die sich nicht mit losen „vorläufigen Erörterungen" begnügen darf, wie es „vormals" üblich gewesen, empfindet er doch das Ungenügende der eignen einleitenden Darstellungen nicht, offenbar deswegen, weil er hier als Epigone redet, der auf die Werke seines Meisters Schleiermacher hinweisen kann.[2]) Die Materialprobleme nun, die das Wesen der Religion nach der Seite des Verhältnisses zum Erkennen und zur Philosophie besonders im Auge haben, finden

[1]) Vgl. S. 93 a. a. O.

[2]) Twesten verweist dabei ausdrücklich auf die „Reden" und auf die „Einleitung"; die K. D., die in seinem eignen theologischen Entwicklungsgang so viel bedeutender war, wird nicht erwähnt.

ihre Beantwortung so, daß eine leise und doch verhängnisvolle Umgestaltung Schleiermacherscher Grundanschauung vorgenommen wird. Zwar ist das Gefühl der Sitz der Religion, doch ist dies von Haus aus mit einem Erkenntnismoment verbunden, welches Glauben genannt wird und welches zum Wissen hinstrebt, aus dem die reflektierende Bearbeitung der Religionswissenschaft erwächst. Das Gefühl gilt als „Indifferenzpunkt zwischen Wirken und Gegenwirken, zwischen Empfindung und Begehren, Erkennen und Wollen" (zitiert nach der 3. Aufl. S. 13). Es ist das unmittelbare Innewerden unserer selbst, das Sein des Subjekts selbst, inwiefern es ein bewußtes ist. Da nun das „Bewußtsein" die höhere Einheit von allen drei psychologischen Teilfunktionen, Wissen, Tun und Fühlen, sein soll, so resultiert eine nähere Verwandtschaft zwischen dem Gefühl und dem Erkennen, als es bei Schleiermacher vorzuliegen scheint. Darauf ist es vornehmlich abgesehen; obschon das Gefühl als „unmittelbares Selbstbewußtsein" rein in sich selbst gegründet ist, und obwohl es „nicht trügen kann", bedarf es doch der mittelbaren Grundlegung durch die reflektierende Erkenntnis. Aber diese hängt von der jeweiligen Lage und Gestaltung der Wissenschaft, speziell der Philosophie ab, so daß die Dogmatik also an jener Gewißheit der Religion und des Glaubens nicht teilhaben kann. Zwischen dem Glauben, der als intellektuelle Funktion doch unmittelbar vom Gefühl herkommt, und dem theologischen Wissen, das sich der geschichtlichen Erkenntnismittel der Philosophie bedient, ist also ein bedeutsamer Unterschied (a. a. O. S. 83). Das Gefühl und mit ihm der Glaube bleiben „unangetastet" von der Philosophie. Nun mögen immerhin beide in einer höheren Einheit doch zusammenkommen, aber in ihrem Ausgangspunkt und in ihrer Methode sind sie verschieden. Dogmatik und Philoscphie verhalten sich wie Empirie und Spekulation. Der Dogmatiker geht aus von empirischen Tatsachen, die vielleicht in letzter Instanz mit der

Spekulation zusammentreffen. Das ist denn auch das Epochemachende bei Schleiermacher gewesen, besonders in seiner Glaubenslehre, von der Twesten sagt: „Das Hauptverdienst dieses Werkes finde ich darin, daß es die Dogmatik auf die Tatsachen des christlichen Bewußtseins als ihre Grundlage und ihren wahren Gegenstand zurückführt und dadurch sowohl den Glauben selbst gegen die Eingriffe einer ihre Grenzen verletzenden Wissenschaft gesichert, als auch der Glaubenslehre ihre Selbständigkeit wiedergegeben hat; denn diese erscheint nun nicht als eine bloße Zusammensetzung von teils historischen, teils spekulativen Elementen, sondern hat ihre unabhängige und lebendige Quelle im christlichen Gemüt. Der systematische Geist, die dialektische Kunst, kurz die wissenschaftliche Vollendung in der Durchführung dieser Ansicht hat allerdings ihren Wert für sich, ist aber deshalb besonders wichtig, weil sie die Möglichkeit klar an den Tag legt, von ihr aus die Dogmatik zu begreifen, mithin eine ähnliche Bestätigung ihrer Wahrheit abgibt, als eine Hypothese durch ihre Hinlänglichkeit zur vollständigen Erklärung des aus ihr Abzuleitenden empfängt" (a. a. O. S. 250 f. Anm.).

In dem letztgenannten Zitat findet sich charakteristischerweise die nur beiläufig und einmalig hingeworfene Antwort auf die sich aufdrängende Frage, warum denn eigentlich die Dogmatik an sich nötig ist, wenn doch die Gewißheit des „Glaubens" von ihr ganz „unangetastet" bleiben soll. Denn die Dogmatik als wissenschaftliche Disziplin ist doch keineswegs so völlig unabhängig von aller Philosophie, wie behauptet wurde, wenn nur ihr Ausgangspunkt die „Tatsache" des christlichen Bewußtseins ist, während die Ausführung die dialektische Sprache und Kunst des Philosophen benötigt. Man fragt dann aber, weshalb es nötig ist, dies Bewußtsein in die unsicheren Regionen wissenschaftlicher Reflexion hineinzubringen; man fragt nach dem Wissensideal der Glaubenslehre und weiter nach der

Methode, wie sie das Ideal erreicht. Darauf aber erhalten wir keine andere Antwort, als die obige und nur beiläufig gegebene. Wie eine „Hypothese" zur Gewißheit wird, wenn sie sich im Zusammenhang der Erfahrung bewährt, so auch soll die dialektische Darstellung des Zusammenhangs, wie sie Schleiermacher gegeben, die Tatsache des christlichen Bewußtseins „bestätigen". Natürlich führt das in den Konsequenzen zu lauter Widersprüchen — denn wie kann eine „Tatsache" noch einer Bestätigung bedürfen können? Und wie kann die dialektische Darstellung eine solche bewirken? Twesten hat es gänzlich versäumt, in seiner „sorgfältigen" Einleitung die entscheidende Frage nach dem wissenschaftlichen Wert einer in ihrem „Gefühl" selbstsicheren Dogmatik aufzuwerfen; er begnügt sich damit, nachzuweisen, daß es „notwendig", oder besser „psychologisch begreiflich" zu einer wissenschaftlichen Reflexion über die Glaubenstatsachen kommen müsse. Während er in seiner Einleitung sonst auf Schritt und Tritt an Schleiermachers Einleitung sich anschließt, übergeht er doch die grundlegenden Paragraphen, die es hier mit der Aufgabe und dem Ziel der Dogmatik zu tun haben, und begnügt sich mit der Reproduktion der Materialbestimmungen vom Wesen der Religion.

Allerdings ergeht er sich auch in einem Kapitel über die „Wichtigkeit" der Dogmatik für den Theologen (a. a. O. Kap. 4, S. 42 ff.). Und hier ist sogar von der K. D., die vorher nicht erwähnt war, die Rede; sieht man aber näher zu, so tritt uns hier lediglich die kirchliche oder historische Aufgabe, die Schleiermacher der Dogmatik zugewiesen hatte, entgegen. Wir sollen uns „wissenschaftlich verständigen" über unseren Glauben, aber nicht in wissenschaftlicher, sondern in kirchlicher Absicht, weil wir einmal einem bestimmten Kirchenkörper angehören (a. a. O. S. 34 ff.). Dogmatik ist nicht wie die Tatsache des christlichen Bewußtseins selbst eine in sich einfache und eindeutige Größe, sondern ein „Gattungsbegriff", der die verschiedenartigsten

individuellen Typen zuläßt, die ihrerseits auf bestimmte kirchliche Typen zurückgehen. Deswegen kann die biblische Lehrauffassung nicht die unsrige sein und eine biblische Dogmatik, wie sie de Wette anstrebte, ist nicht diejenige Twestens. Aber die „Idee" oder das „Prinzip" der christlichen Religion hat vielfache „Modifikationen", die „in ihrer Natur gegründet sind" und die sich geschichtlich ausprägen (ebd. S. 40). Von hier aus ist die Wichtigkeit und die eigentliche Aufgabe der Dogmatik zu fassen; das, was ursprünglich die Reformatoren bewegte, sich in einem besonderen Kirchenkreis zu sammeln, muß immer wieder die protestantischen Theologen aller Zeiten bewegen, sich über ihr kirchliches religiöses Grundprinzip zu verständigen (S. 48). So wird die „Dogmatik zu einer lebendigen Reproduktion des Kirchenglaubens, aus der Seele des Darstellenden" und „will als solche auch von anderen aufgenommen werden, die in derselben religiösen Gemeinschaft festgewurzelt sind und über ihren Glauben sich wissenschaftlich zu verständigen ein Bedürfnis haben". Wie man nun deutlich sieht, ist von einer wissenschaftlichen Zweckbestimmung der Dogmatik keine Rede; aber wie man zugleich sehen kann, entbehrt die rein kirchliche Zweckbestimmung des wissenschaftlichen Grundes. Denn sie ruht auf der Voraussetzung „eines wissenschaftlichen Bedürfnisses", welches, wenn es im Ernst gelten soll, doch die Frage stellt, ob es nicht die gegebenen kirchlichen Überlieferungen aufhebt, oder wenigstens, ob es befriedigt wird, wenn es gelingt, diese Überlieferungen dialektisch im Zusammenhang bloß darzustellen.

Mit besonderer Abgeklärtheit spricht sich Twesten in der längeren Vorrede zum 2. Band seiner Dogmatik über seine Prinzipienlehre aus; hier widmet er auch seinem Verhältnis zur Theologie Schleiermachers eine lichtvolle Erörterung. Was ihn zu einem Schüler Schleiermachers gebildet hat, ist die Grundauffassung vom Wesen der Religion, die er an zwei

Punkten korrigiert, einmal hinsichtlich des Verhältnisses zum Erkennen, sofern er das letzte enger an das Gefühl heranzieht, sodann hinsichtlich der sittlichen Freiheit, die er in den religiösen Determinismus hineinarbeitet. Auch macht er kein Hehl daraus, daß er den alten Gegensatz zwischen Rationalismus und Supranaturalismus keineswegs für überwunden erachtet und daß er sich entschlossen auf die letzte Seite stellt. Hier ist vielleicht die Absage an Schleiermacher am größten. Weiter soll seine Dogmatik im Unterschied von der Schleiermacherschen bei aller Anerkennung der unionistischen Tendenz doch spezifisch lutherisch-kirchliches Gepräge tragen. So gewiß diejenige seines großen Lehrers stark reformierte Einflüsse verrät, so gewiß ist es berechtigt und erforderlich, wenn einmal der lutherische Standpunkt in der „Darstellung" der frommen Gemütszustände zu Worte kommt. Damit hängt es dann aber offenbar zusammen, daß ein noch viel strengerer kirchlicher Zug in die Dogmatik hineingelangt, oder daß Twesten geradezu umgekehrt von den kirchlichen Dogmen ausgeht, anstatt vom frommen Subjekt, um das subjektive Moment jedesmal hinterher festzustellen, während Schleiermacher das kirchliche Moment vom Standpunkt des Subjektismus zu erreichen strebte (a. a. O. S. 17 f.).

So kann es nicht wundernehmen, wenn im Resultat tatsächlich doch etwas ganz anderes herauskommt, als bei Schleiermacher. Aber wundern muß man sich doch darüber, daß es dem sorgfältigen Herausgeber der „Ethik" Schleiermachers nicht gegeben war, tiefer in die eigentümliche Methode seines Meisters einzudringen. Er hat schließlich von diesem nur einen unverrückbaren Grenzstein übernommen, nämlich die Abgrenzung der Dogmatik von der Philosophie oder Spekulation, und von hier aus begrüßt er die Bestimmung des Wesens der Religion als einer selbständigen, im Gefühl wurzelnden Erfahrungstatsache. Es ist ganz der Geist der „Sendschreiben" Schleiermachers, der uns aus Twestens Prinzipienlehre anweht, der im

Gegensatz gegen die Spekulation sich auf den „Empirismus" zurückzieht und die bloße esoterische Darstellung des Vorgefundenen in „kirchlicher" Abzweckung sich zur Aufgabe macht. Dabei aber bleiben die entscheidenden Vorfragen der philosophischen Theologie nach der K. D. fortan bei dem Schüler völlig außer Betracht. Man steht eben fest auf seinem „Standpunkt", dem „Erfahrung" und „kirchliche" Lehrauffassung ein und dasselbe ist. Man sieht aber nicht, daß diese ganze Darstellung sowohl an sich zwecklos ist — denn die „Kirche" besteht auch ohne sie! — als auch, daß sie ein angenommenes wirkliches „wissenschaftliches Bedürfnis" absolut unbefriedigt lassen muß.

2. C. J. Nitzsch.

Das Urteil, das Nitzsch Twesten gegenüber als den gedankenreicheren und bedeutenderen bezeichnet,[1]) ist mindestens so einseitig, als das entgegengesetzte, welches seine ganze Eigentümlichkeit in der Vertretung eines verschwommenen Unionsprinzips charakterisiert glaubt.[2]) Es ist freilich richtig, daß gegenüber Twestens lutherischer Haltung Nitzsch eine unionistische Tendenz befolgt, indessen so wenig die Besonderheit Twestens in jener, so wenig geht diejenige von Nitzsch in dieser Tendenz auf. Als Schüler Schleiermachers sind beide ungemein geistesverwandte Theologen, die auch beide von ihrem Meister dasselbe übernommen und beide auch fast dieselbe Korrektur an ihm vorgenommen haben. Man muß dabei freilich von Nitzsch nicht das meist ausschließlich zitierte „System der christlichen Lehre", welches nicht eben seine Stellung Schleiermacher gegenüber klar hervortreten läßt, zur Orientierung in die Hand nehmen, sondern vielmehr seine fast vergessenen und doch sehr

[1]) Vgl. Pfleiderer: Entwicklung der protest. Theol. in Deutschland seit Kant. 1891. S. 121.

[2]) Gesch. u. Kritik der neueren Theol. von Fr. Frank bearbeitet von Grützmacher. 4. Aufl. 1908. S. 143.

bedeutsamen Aufsätze, die in den „Gesammelten Abhandlungen" jedermann leicht zugänglich sind.[1])

Das „System"[2]) ist ein eigentümliches Buch, das weder eine Dogmatik noch eine Ethik, sondern beides zusammen sein will, ohne indes jenen beiden Konkurrenz zu machen. Es soll nur eine zusammenhängende Darstellung beider Disziplinen versucht werden, gewissermaßen in erhöhter Potenz eines Katechismus, der ja von einer Trennung zwischen Dogma und Sitte nichts wisse. Dieser leitende Gedanke ist nun aber auch so ziemlich der einzige prinzipielle Gesichtspunkt, der als ein beherrschender in Frage kommt. Die sonstigen Prinzipienfragen sowohl der Dogmatik wie der Ethik für sich finden gar keine Erwähnung. Eine „Einleitung" bietet in außerordentlich dürftiger Weise einige kurze Sätze über das Verhältnis zum Katechismus, zur Dogmatik und Ethik, wie zur biblischen Theologie; damit ist der ganze „Begriff und Zweck" des Systems erschöpft. Es handelt sich also um eine enzyklopädische Eingliederung einer neuartigen Disziplin, ohne daß ihr wissenschaftlicher Sonderwert in Frage käme. Nach stattgehabter Eingliederung bietet der Verfasser sodann seine ausführlichere Theorie über das Wesen der Religion und der Offenbarung. Hier wird Schleiermachers Theorie in derselben Weise wie bei Twesten weitergebildet resp. umgebildet, einerseits so, daß der Intellekt und damit auch die Philosophie, andrerseits so, daß der Wille und damit die Freiheit organisch mit dem „Gefühl" verbunden werden. Von da aus wird dann weiter der Weg zu einem befriedigenderen Begriff von Offenbarung gesucht, als ihn Schleiermacher geben konnte. Dabei aber möchte Nitzsch doch, im Unterschied von Twesten, seinen Standpunkt „über" dem Christentum nicht opfern, sondern ihn als „schlechthin not-

[1]) Ges. Abhandlungen von Dr. C. J. Nitzsch. 2 Bde. 1870/71. Gotha.

[2]) System der christl. Lehre für akademische Vorlesungen. Bonn 1829. 2. Aufl. S. 31. 6. Aufl. S. 51.

wendig" behaupten.[1]) Im übrigen aber hat es rein esoterisch als ein „System des Heilsglaubens" zu gelten, welches „den Inhalt der christlichen Vorstellungen durch die Bestimmungen des Denkens im Zusammenhang sich aneignen", keineswegs aber diesen Inhalt auf dem Wege spekulativen Denkens entwickeln solle.[2]) Er bemüht sich, zwischen rechter und falscher Gnosis zu unterscheiden. „Die veranlassende Gnosis der Bibel, nicht die biblisch veranlaßte Gnosis der Theosophen und Theologen habe ich aufzunehmen" (ebd. S. 15). Die Frage aber, welchem Zweck dies System eigentlich dient, ob einem rein wissenschaftlichen oder einem kirchlich praktischen, wird gar nicht aufgeworfen. Die Notwendigkeit und Bedeutung eines solchen „Systems" erscheint so indiskutabel, daß ein Problem darin nicht entfernt verspürt wird.

In seinen „Akademischen Vorträgen"[3]) scheint Nitzsch nun dies Problem zu berühren. In der längeren „Einleitung" wenigstens spricht er sich am Schluß darüber aus, allerdings in der leichteren Form des Vortrags (vgl. ebd. S. 8 f.). Er sagt: „Das Glaubensleben hat in sich selbst eine Nötigung, zur Überzeugung zu gelangen. Der Glaube ist etwas so Unmittelbares, daß er, wo er auch schon als sittliche Macht wächst, noch immer nicht Überzeugung ist. Denn Überzeugung ist der in der Gedankenwelt ausgeführte Glaubensinhalt." Um nun solche Überzeugung zu erwecken, bedarf der Glaube der Wissenschaft, und deren Aufgabe sei es, „daß irgend ein bewußter und vorgestellter Inhalt auch widerspruchsfrei kann denkbar gemacht werden, ohne daß sie jemals den Glauben, der Tatsache ist, absolut konstruieren oder destruieren könnte." Wie wir sehen, ist es dieselbe Korrektur an Schleiermacher, die Twesten vornahm, aber sie ermangelt ebenso der kritischen

[1]) Vgl. System. 6. Aufl. S. 7. Anm. 1.
[2]) Vorrede zur 2. Aufl. S. 13.
[3]) Akad. Vortr. über die christliche Glaubenslehre. Berlin 58.

Durchführung und Schärfe wie dort. Wenn wirklich die „Überzeugung“ erst den Glauben vollendet, wenn sie notwendig ist, um den Glauben als wirksame Größe zu gestalten, und wenn weiter die Wissenschaft diesen hohen Beruf hat, dem Glauben zur Überzeugung zu verhelfen, dann ist nicht einzusehen, wie oder wo die Selbständigkeit der „Tatsache“ des Glaubens bestehen bleiben kann. Und weiter ist nicht zu begreifen, inwiefern der Nachweis der inneren Einstimmigkeit in einem Gedankensystem ein Beweis der Wahrheit für dasselbe sein soll? Von diesen Problemen sind aber die Jünger des Meisters schon gar nicht mehr berührt; die K. D., besonders der erste Teil derselben und die Einleitung, besonders die ersten Paragraphen der 1. Aufl. scheinen vergessen. Man begnügt sich mit einer energischen Abwehr der Spekulation, obschon man dieser hinterher die Tür wieder öffnet. In dieser Korrektur geht Schleiermachers Prinzipienlehre in die Geschichte der Theologie ein!

Wertvoller sind aber die Kritiken von Nitzsch, besonders gegenüber Rosenkranz, Delbrück, Twesten[1]) und Baur.[2]) Des letzten Behauptung, Schleiermachers Theologie als eine Form des Gnostizismus zu verstehen, findet seinen lebhaften Widerspruch. Als „idealistischen Rationalismus“ müsse man wohl die Theologie eines Daub und Marheineke auffassen, aber nicht diejenige Schleiermachers (a. a. O. S. 54). Sehr schön ist die Verteidigung des Meisters gegenüber der weiteren Behauptung, daß in der Einleitung die Formel vom Wesen des Christentums aus dem Religionsbegriff spekulativ deduziert worden sei. Denn nicht habe Schleiermacher aus der Religion als solcher eine „Naturkraft“ gemacht, die sich aus sich selbst zu höheren Formen entwickle. Baur verkenne völlig die nur formale Bedeutung des Religionsbegriffs. Weniger glücklich mag die Beweisführung der These gelten, wonach ein neuer

[1]) Im 2. Band der Ges. Abhandlungen.
[2]) Das. im 1. Band.

supranaturaler Anfangspunkt in Christus durchaus geeignet sei, eine neue Belebung der geschichtlichen Religion zu erzeugen, was Baur verneint hatte, da doch die geschichtliche oder gemeinschaftliche Gestalt der Religion stets eine äußere und zufällige bliebe, d. h. aber, daß die Religion von innen nach außen wachse. Und nun solle hier umgekehrt von außen — also supranatural — nach innen eine Erneuerung vor sich gehen. Hier war in der Tat ein wunder Punkt, wie denn der ganze Gemeinschaftsgedanke der Religion sich aus dem romantischen Individualismus der Gefühlstheorie niemals gewinnen ließ. Die Hegelsche Opposition, wie wir gesehen haben, war an diesem Punkt besonders stark; Nitzsch hingegen so wenig als Twesten haben sich diese Schwäche klargemacht.

Nicht minder wirksam ist die Verteidigung des Lehrers gegenüber einem so bedeutenden Gegner, wie Rosenkranz es war. Nitzsch ist sich voll bewußt, daß die ungewöhnlich reiche Individualität Schleiermachers ungewöhnliche Verarbeitung erfordere, sonst aber doppelt leicht dem „Widerspruch verfalle" (a. a. O. II, S. 116). Er weist aber überzeugend nach, daß das Verständnis Schleiermachers vom Standpunkt Hegels aus notwendig ein verkürztes und inadäquates bleiben müsse. Wenn Rosenkranz dann besonders die „Atomistik" des Religionsbegriffs hervorgehoben habe, so entgegnet ihm Nitzsch, daß Hegels „Geist erst recht die Individualitäten verzehre" (ebd. S. 122). Dabei macht er den nicht uninteressanten Versuch, das von Schleiermacher in der 2. Aufl. der Glaubenslehre eingeführte „Gattungsbewußtsein" grundsätzlich mit zum Wesen der Religion einzubeziehen. Er geht damit über Schleiermacher hinaus und berührt die Feuerbachsche These. „Die Religion ist schon da, ehe die Völker und Volksgeister da sind" (S. 122/3). Für das gattungsmäßige Bewußtsein aber ist der Geist zugleich Schöpfer und Verzehrer der Individualitäten. Die weiteren Einwände übergehen wir und streben dem wichtigsten Punkt

zu, der beanstandeten „Wissenschaftlichkeit" der Schleiermacherschen Glaubenslehre. Nitzsch führt gegen Rosenkranz aus, daß die Ablehnung und Zurückhaltung metaphysischer Elemente nicht auf Kosten der Wissenschaftlichkeit käme, daß es weiter kein Widerspruch wäre, wenn dafür die dialektische Reflexion über die frommen Gemütszustände einsetzte, und auch keiner, wenn bei aller Ablehnung der Philosophie dennoch die Lehnsätze aus der Ethik und Apologetik das Ganze trügen. Diese Beziehung des christlichen Bewußtseins auf die allgemeinen Prinzipien und Tatsachen der Erfahrung überhaupt, wie sie in der Ethik und Religionsphilosophie vorgenommen würde, sei notwendige Voraussetzung der inneren Entwicklung des christlichen Bewußtseins. „Wären die Prinzipien nicht denkbar, so müßte ja eben die Tatsache des christlichen Gefühls den Zufällen des gemeinen Lebens überlassen bleiben." „Gibt es aber schon Wissenschaft vom Glauben überhaupt und Wissenschaft vom Prinzip des Christentums als Glaube und Kirche, so ist eine bestimmte wissenschaftliche Entwicklung des christlichen Bewußtseins erst möglich" (S. 131). Weiterhin aber müsse freilich behauptet werden, daß die Wissenschaftlichkeit doch zu kurz komme, sofern Schleiermacher gar keinen Gebrauch von dem gnostischen Element der christlichen Lehre, des Logos, der Präexistenz Christi usw. mache, sondern dies sogar bekämpfe. Hier erweist sich der Gefühlsgehalt zu wenig theoretisch und darum unwissenschaftlich.

Das sind höchst wertvolle Äußerungen, die wirklich einmal auf den Punkt sich beziehen, der unser alleiniges Augenmerk ist. Sie zeigen den Schüler, der an entscheidender Stelle vom Meister abrückt, nämlich dort, wo er die Metaphysik bekämpft. Allerdings fordert der Schüler eine rein christliche Metaphysik, die also ungefährlich ist und niemals der Dogmatik Konkurrenz macht. Sie zeigen aber auch den Schüler, der den Meister verteidigt, und zwar eben da, wo er von ihm sich abwendet.

Es sei kein Widerspruch, wenn Schleiermacher auf Lehnsätze der Ethik seine Glaubenslehre gründe; aber niemand, der die angegebenen Sätze aufmerksam liest, wird sich von ihnen für befriedigt erklären. Es wird ja schließlich nur zugegeben, daß tatsächlich eine Beziehung des christlichen Bewußtseins auf die Ethik unvermeidlich ist; in Frage steht aber, ob damit nicht der Grundsatz durchbrochen ist, daß die Dogmatik die Philosophie gar nichts angehe. Hier, wo der Hegelianer das Eindringen spekulativer Elemente behauptet, hätte eine wirksame Apologie aufmerksam machen müssen, daß diese Ethik nicht Spekulation im gewöhnlichen Sinne sei, sondern eine kritische Wissenschaft. Nitzsch indessen läßt nirgends in seiner gesamten theologischen Schriftstellerei irgendwo durchblicken, daß ihm dieser Begriff einer kritischen Methode und Wissenschaft bei Schleiermacher begegnet sei.

Er befindet sich in gleicher Verdammnis mit Twesten, der davon auch nichts zu wissen scheint. So scharfsinnig seine Besprechung der Twestenschen Dogmatik ist, dennoch weiß er über den von uns aufgedeckten Fehler nichts zu berichten. Von dem hochgeschätzten Werk des Mitschülers weiß er sich nur dadurch getrennt, daß Twesten die christliche Spekulation oder Gnosis so gar nicht aufgenommen hat. „Das Denken in seiner letzten Notwendigkeit muß auf seine eigne Weise mit dem zuständlichen Bewußtsein zusammenhängen." „Wie dürfen wir also bei Untersuchung des Wesens der Religion die Beziehung auf Vernunft und Ideen ganz aufgeben?"[1]) „Dem Rezensenten entstehen diese spekulativen Forderungen vom praktischen Standpunkt des Theologen aus." Ein merkwürdiger „praktischer" Standpunkt, der plötzlich zu spekulieren anfängt! Merkt der Praktiker nicht, daß er eine Schlange an seinem Busen erwärmt, die sich alsbald gegen ihn selbst wendet? Hat nicht das ein-

[1]) Ges. Abhandl. II, S. 39.

mal erwachte Denken diejenige Selbständigkeit und Selbstgenugsamkeit, die der Gnostiker ihm einräumt? Nitzsch aber „glaubt" an eine „Spekulation", die in frommer Ergebenheit sich den „biblischen Tatsachen" unterordnet. Wie weit sind wir doch bei ihm schon von Schleiermacher entfernt!

3. R. Rothe.

Wenn man sich in die Gedankenwelt dieses großen „wissenschaftlichen Einsiedlers" — wie er sich selbst bezeichnet — versenkt, der bei aller Weitherzigkeit und Empfänglichkeit gegenüber fremden Systemen dennoch mit förmlicher Eifersucht seine eigne Theologie „als naturwüchsiges Erzeugnis meines eignen Lebens" erklärt,[1]) dann mutet es doch eigenartig an, zu beobachten, wie kaum ein Gedanke in diesem originalen System wirklich „naturwüchsig" ist, wie vielmehr seine Abhängigkeit von zwei Theologen, die er selbst als seine größten Lehrmeister bezeichnet, uns auf Schritt und Tritt begegnet: das sind aber Schleiermacher und Daub. Man kann ohne Übertreibung sagen, daß Rothe die glücklichsten und tiefsten Ideen seiner Theologie von Schleiermacher empfangen hat, wo er aber von ihm abweicht, da tritt uns die Abhängigkeit von Daub handgreiflich entgegen. Damit ist natürlich nicht im entferntesten behauptet, daß Rothe ein geistloser Kompilator gewesen sei — seine theologische Individualität steht unbezweifelt fest; es ist nur gesagt, daß auch dieser sich so absolut unabhängig fühlende, dem eignen Flug des Denkens unermüdlich vertrauende Geist, dessen wissenschaftliches Arbeiten bis zuletzt die Spuren des Wachsens und Fortschreitens verrät,[2]) dem Gesetz der geschichtlichen Entwicklung und Abhängigkeit unterliegt.

[1]) Vgl. die Vorrede zur 1. Aufl. seiner Ethik, die in vieler Hinsicht eins der charakteristischsten Selbstbekenntnisse Rothes darstellt.

[2]) Vgl. besonders hierüber das Buch von H. J. Holtzmann: R. Rothes spekulatives System 1899, das leider nur zu sehr die Beziehungen zu Rothes sonstigen Schriften vermissen läßt.

Rothe selbst verfehlt denn auch keinen Augenblick, seine Abhängigkeit von Schleiermacher zu gestehen. Wir brauchen nur einen Blick in seine bedeutendsten Schriften zu werfen, in seine Ethik, seine Dogmatik, in seine kleine aber besonders bedeutende Einleitung in die Dogmatik, betitelt: Zur Dogmatik, und endlich am allermeisten in seine zu Unrecht fast vergessene Theologische Enzyklopädie; es ist uns oft, als bewegten wir uns in den von Schleiermacher gelegten Geleisen widerstandslos weiter. Dennoch ist der Unterschied wiederum so markant, daß wir doch bei gewissen entscheidenden Punkten uns in einer ganz entgegengesetzten Welt daheim wissen, so daß es uns nicht geringe Mühe macht, die innere individuelle Einheit dieses Systems zu erfassen. Was zuerst die Ethik betrifft, so hat schon Gaß das Wichtigste darüber zusammengestellt.[1]) In rein formaler Beziehung ist die Dreiteilung der Ethik in Güter, Tugend und Pflichtenlehre nach Rothes eigenem Geständnis von Schleiermacher übernommen. „Es gehört zu den unvergänglichen Verdiensten Schleiermachers, nachgewiesen zu haben, daß die Ethik nur in dieser dreifachen Gliederung als Güterlehre, Tugendlehre und Pflichtenlehre ihre Aufgabe wirklich zu lösen vermag."[2]) Mit dieser Dreiteilung ist aber wahrlich mehr als nur eine äußerliche Disposition verbunden; mit ihr ist vor allem der Charakter der Ethik gegeben, der das Sittliche als einen einheitlichen Gesamtprozeß betrachtet und der den Dualismus der Kantschen Ethik ebenso entschieden ablehnt, wie Schleiermacher dies getan hat. Wohl durchzieht der Gegensatz von Materie und Geist grundlegend diese Ethik, aber er ist gebunden wie bei Schleiermacher an einem Identitätsprinzip, das in dem kosmologischen Begriff des sittlich Guten, also in

[1]) Geschichte der Ethik. 2. Bd. 2. Abteil. S. 247 ff. Gaß kehrt freilich die Abhängigkeit von Daub stärker hervor, als die von Schleiermacher, das liegt daran, daß er zu sehr den Inhalt und zu wenig die Form als die wichtigste Seite an diesem Werk im Auge hat.

[2]) Ethik. 2. Aufl. Bd. I. S. 401. Anm. 2.

dem Gottesbegriff, seine innere Einheit bewahrt. Freilich kreuzen sich an diesem höchsten Endpunkt resp. Ausgangspunkt der spekulativen Ideen die Einflüsse Daubs mit denjenigen Schleiermachers. Denn Rothe macht bekanntlich Ernst mit jenem Freiheitsprinzip, welches bei Daub fast manichäische Auswüchse gezeitigt hatte. Ganz so weit geht nun Rothe zwar nicht, aber immerhin ist bei ihm das sittlich Gute nicht bloß ein Relatives — ein Übergewicht der Vernunft vor der Materie wie bei Schleiermacher — sondern ein durch Freiheit der „selbstsetzenden Persönlichkeit" entstehendes Absolutes. Rothe korrigiert hier Schleiermacher genau wie fast alle seine Schüler; den Determinismus desselben vermag er sich am wenigsten anzueignen. Damit hängt dann weiter dieselbe Korrektur hinsichtlich des Religionsbegriffs zusammen, die auch bei Rothe die Tendenz hat, das unmittelbare und absolute Abhängigkeitsgefühl organisch mit der intellektuellen Funktion zu verbinden, so daß die Religion sich doch schließlich erst im höchsten, nämlich im spekulierenden Wissen ganz vollendet. Diese beiden Korrekturen sind naturgemäß für den Inhalt des theologischen Systems tiefgreifend, aber sie dürfen doch über die viel wichtigere formale Abhängigkeit nicht hinwegtäuschen. Wie stark diese ist, mag die grundlegende Definition der Ethik erweisen, welche von Rothe doch nicht etwa als voraussetzungslose, rein aprioriſch spekulative Wissenschaft ausgegeben wird, sondern als die Selbstdarstellung des christlich frommen Bewußtseins. Hier ist nun Schleiermachers Prinzipienlehre für Rothe maßgebend gewesen. Man wird dies aber am besten nachweisen können, wenn man von der Ethik im besonderen absieht und zur enzyklopädischen Gesamtanschauung unseres Theologen übergeht.

Die gewöhnliche Meinung ist, daß Rothe das Programm Schleiermachers halbiert habe, indem er seine „Ethik" als rein philosophische Disziplin von der Theologie so gut wie getrennt und die Dogmatik alsdann aufs strengste kirchlich gefaßt habe.

Was nun die Dogmatik betrifft, so nimmt hier Rothe Schleiermachers Definition allerdings zunächst auf.[1]) Er formuliert ihre Aufgabe fast wörtlich so wie jener. „Dogmatik ist die wissenschaftliche Darstellung der in einer bestimmten Kirchengemeinschaft öffentlich geltenden kirchlichen Lehre." Die wissenschaftliche Darstellung aber ist einerseits Ordnung im logischen Sinn, sodann aber organische Zusammenfassung und Entwicklung der einzelnen Dogmen aus einem „Prinzip" heraus. Das Prinzip ist das der jeweiligen Kirchengemeinschaft eigentümliche,[2]) so daß jede Verquickung mit der Philosophie ausgeschlossen ist. Dogmatik und Philosophie sind zwei einander sich gar nichts angehende Disziplinen. Aber — so geht nun die Entwicklung weiter — das Prinzip der evangelischen Theologie und Kirche ist doch „das christlich fromme Bewußtsein überhaupt". Es ist also doch keineswegs zufälliges Geschichtsprodukt, es hat seine sozusagen übergeschichtliche Fixierung. Genau wie bei Schleiermacher also finden wir uns von dem rein geschichtlich-positiven Ausgangspunkt einer „geltenden Lehre" auf den Allgemeinbegriff des Ideals christlicher Frömmigkeit hingeleitet. Damit aber stößt das unterste Fundament dieser streng „kirchlichen" Dogmatik auf allgemein wissenschaftliche Grundlagen, also auf „philosophische" Deduktionen.

Die Dogmatik hat nun die Aufgabe, das christlich fromme Bewußtsein, welches ein Bewußtsein der Erlösung durch Christus ist, im „Zusammenhang" darzustellen. Auch die Definition des Christentums mit Hülfe des Erlösungsbegriffs erinnert nicht bloß an Schleiermacher, sondern ist ein direktes Lehen von ihm. Fragt man nun nach dem wissenschaftlichen Zweck oder Wert einer solchen „wissenschaftlichen Darstellung", so stehen wir bei Rothe nun doch auf einem etwas veränderten Standpunkt, wie bei Schleiermacher. Bei dem letzten blieb die Sache

[1]) Vgl. bes. Zur Dogmatik. Ausgabe von Hanffstengel 1898. S. 19 ff.
[2]) Vgl. Enzykl. aus dem Nachlaß von Ruppelius 1880. S. 109 ff.

einigermaßen im unklaren und konnte nur im Zusammenhang mit der Einleitung den Gesamtzweck einer „Darstellung" ergeben, die an sich gleich der Begründung sein solle. Hier liegt ein methodischer Mangel bei Schleiermacher vor; die unzweifelhafte Verbindung mit der Einleitung ließ der rein positiven Darstellung der Glaubenslehre kein einheitliches Ziel, als höchstens das psychologischer Verständigung unter den Gleichgesinnten, die ein jeder für sich der wissenschaftlichen Begründung überhoben waren. Bei Rothe spielt dieser rein psychologische Zweck wohl auch noch mit, aber in der Hauptsache gibt er doch eine andere Antwort, und zwar fast genau eine solche, wie Twesten, Nitzsch auch schon gegeben hatten, nur noch schärfer ausgeprägt. Es handelt sich nämlich in der Dogmatik um die Geltendmachung des selbständigen Elements des Intellekts in der Religion. Aus dem Gefühl drängt das anfangs latente Element der Erkenntnis immer stärker zum Licht empor und hat nicht Ruhe, als bis es alle Stadien des Wissens, des Erkennens, des Begreifens und des spekulativen Zusammenschauens erreicht hat. Es handelt sich um die Herstellung einer „harmonischen Einheit" eines „Systems". „Überhaupt hat ja eine solche wissenschaftliche Bearbeitung und Systematisierung der Dogmen ihrer Natur nach gar kein anderes Interesse als die Ermittlung ihrer Wahrheit oder Unwahrheit, sowie alles denkende Erkennen nichts anderes sucht als die Wahrheit."[1])

Wie weit wir plötzlich von Schleiermacher abgekommen sind, leuchtet ein. Aber man vergesse nicht, daß wir immer noch auf dem Boden der bloßen Dogmatik stehen, dieser „positiven Wissenschaft", die nichts mit Philosophie zu schaffen haben will. Trotzdem treibt ähnlich wie bei Nitzsch die betonte Selbständigkeit des Denkens innerhalb der Frömmigkeit zu der Aufstellung des Wahrheitsbegriffs über derselben.

[1]) Zur Dogm. a. a. O. S. 20. 21.

Wie nun die Dogmatik die Schleiermacherſche Linie der ſtreng poſitiven Wiſſenſchaft ſichtlich überſchreitet, ſo rückt umgekehrt die ſpekulative Ethik Rothes trotz aller Anſätze zu einer kirchlich unabhängigen Disziplin doch wieder dicht an die Dogmatik heran. Das wird ſchon nahe gelegt durch den Geſamtbegriff der Theologie, der wiederum im engſten Anſchluß an Schleiermacher gebildet wird. Theologie nämlich iſt in jeder Beziehung nach Rothe eine kirchliche Wiſſenſchaft. „Der Begriff der Theologie kann nicht anders richtig beſtimmt werden, als im Zuſammenhang mit dem Begriff der Kirche, an welchem er ſeinen Korrelatbegriff hat“ (Enz. a. a. O. S. 2). Es gibt darum auch keine andere Theologie als „eine konfeſſionell beſtimmte“ (ebd. S. 3). Infolgedeſſen erſcheint zunächſt die ganze Theologie als eine hiſtoriſche Wiſſenſchaft (ebd. S. 10). Allein wir vermögen die Geſchichte und damit auch eine geſchichtlich beſtimmte Religion gar nicht zu verſtehen ohne Spekulation. Das Ganze der Weltgeſchichte, welches das Verſtändnis der einzelnen Teile bedingt, muß „durch den Schlüſſel einer vollſtändigen Weltanſicht erſchloſſen werden“. Folglich bedarf die Theologie einer ſolchen „durchgreifenden Weltanſicht“. Viele Gründe drängen dahin, daß ſich die Theologie mit der Wiſſenſchaft überhaupt verſtändigt, mit der Philoſophie beſonders. Die Theologie muß ſich „ihr eigentümliches Feld anbauen innerhalb der weltlichen Wiſſenſchaft“ (Enz. a. a. O. S. 11 f.). Nun aber warnt Rothe eindringlich vor einer ganz vorausſetzungsloſen Spekulation, denn dann wäre ſie keine theologiſche mehr. Sie ſetzt als ſolche das chriſtliche fromme Bewußtſein voraus und verfährt mit ihm lediglich nach der „ſpekulativen Methode“. Dieſe Methode, hören wir (ebd. S. 15), iſt der rein empiriſtiſchen entgegengeſetzt, ſie verfährt „aprioriſch-konſtruktiv, nicht apoſteriorisch“, ſie „erzeugt ihre Gedanken aus ſich ſelbſt. Sie verachtet das empiriſche Denken nicht, ſie iſt jederzeit bereit, ſich durch dieſes belehren und korrigieren zu laſſen, aber ſie

konstruiert doch die empirische Wirklichkeit aus dem eignen menschlichen Bewußtsein. Ihr einziges Regulativ ist „die Strenge des Gehorsams gegen das logische Gesetz" (ebd. S. 17).

Während nun die philosophische Spekulation nichts als nur das reine Denken voraussetzt, verhält es sich mit der theologischen doch etwas anders. Denn hier ist das Bewußtsein vertieft oder verengt zu einem „frommen", ja zu einem „christlich-frommen". Die Frömmigkeit steht „unbedingt gebietend" über der spekulativen Denkarbeit des Theologen; infolgedessen geschieht es, daß sogar die Heilige Schrift der Spekulation als absolute Autorität gegenübersteht (ebd. S. 20). Freilich kann auch der andere Satz immer noch aufrecht erhalten werden, daß die Spekulation sich „unerbittlich" den eignen Denkgesetzen anvertraut, doch gilt dies nur formal. Nur in dieser formalen Beziehung verhält sich die spekulative Theologie völlig frei gegenüber der Kirche und ihren Dogmen.

Demnach ist die Theologie als Ganzes der Kirche untergeordnet und auch die spekulative Theologie ist nur ein Teil von ihr! Aber wie läßt sich dann eine solche Zerreißung von christlichem Bewußtsein, Heil. Schrift auf der einen Seite und Kirche auf der anderen, aufrecht halten, wie doch durch die scharfe Trennung von „Ethik" und „Dogmatik" geschehen war, so doch die ersten zwei Faktoren im Unterschied von der reinen Spekulation eben doch auch nur geschichtliche Eigenart an sich tragen, genau so gut wie die „Kirche"? Wenn erst einmal die Geschichte grundsätzlich in die Spekulation eingeführt worden war — und sie war es durch die Positivität der christlichen Religion — dann konnte die Abtrennung der Kirche nicht mehr durchgeführt werden. Auch ist nicht einzusehn, inwiefern eine derartige theologische Spekulation zur „Verständigung" mit der weltlichen Wissenschaft und Philosophie dienen und führen soll! Rothe hat den qualitativen Unterschied beider im Vorwort zur 2. Auflage der Ethik aufs schärfste betont. Dann aber geht diese theologische

Spekulation ohne Berührung parallel mit der nicht theologischen. Ihren eigentlichen Zweck verfehlt sie notwendig.

Wir sehen deutlich, wie Rothe eine bewußte Verbesserung an der Schleiermacherschen Enzyklopädie vornimmt, wie er aber in viel schärfere Unstimmigkeit ausmündet. Auch er statuiert zwei verschiedene Disziplinen zur Erzielung einer Theologie, die wissenschaftlich und kirchlich zugleich ist; aber seine beiden Disziplinen laufen ineinander über, sie lassen sich gar nicht konsequent auf dem Boden einer „kirchlichen Theologie" aufrichten, wenigstens so nicht, wie er es wollte. Während aber bei Schleiermacher jede der beiden Disziplinen *eine* Seite des Ganzen darstellt, stellt bei Rothe eine jede das Ganze dar, nur mit mehr oder weniger Betonung des einen oder anderen Moments. Die spekulative Theologie ist vorwiegend wissenschaftlich, daneben auch kirchlich (wenn Rothe dies auch nicht Wort haben will), und die Dogmatik ist vorwiegend kirchlich und doch auch „Wahrheitswissenschaft".

In jeglicher Beziehung aber leuchtet ein, wie sehr das Gesamtsystem R. Rothes von Schleiermacher aus verstanden werden will, und zwar von dem unerledigten Problem der Schleiermacherschen Enzyklopädie aus. Was Daub hinzugetan hat, betrifft nur materiale Bestandteile.

4. Alexander Schweizer.

Unter den Schülern Schleiermachers genießt Alex. Schweizer den Ruhm, „der größte, freieste Schüler und Fortbildner" zu sein.[1]) Mit welchem Recht, wird die nachfolgende Untersuchung

[1]) Vgl. H. R. E. den Artikel von Christ. Dieselben Worte gebraucht Steffen in Rel. in Gesch. u. Geg. Pfleiderer a. a. O. meint: „Der einzige unter den unmittelbaren Schülern Schleiermachers, welcher dessen Gedanken rein erfaßt und frei fortgebildet hat", sei A. Schweizer gewesen (S. 123). Nüchterner und kritischer urteilt Fr. Frank: Man wird Schweizer vielmehr als Vertreter der negativen Elemente in Schleiermachers Theologie bezeichnen müssen (a. a. O. S. 167).

zeigen. Jedenfalls hat die überaus häufige Berufung auf seinen Berliner Lehrmeister, den er in dessen letzten Lebensjahren noch hören und kennen lernen durfte, und die ausgesprochene unionistische Tendenz, verbunden mit einer erstmalig auf kirchenpolitische Konflikte angewandten Vermittlung ihn gegenüber den anderen Schülern Schleiermachers als den eigentlichen Erben seines Geistes erscheinen lassen. Gemessen am herkömmlichen Maßstab des kirchlichen Supranaturalismus läßt sich von Twesten angefangen über Nitzsch, Rothe zu Schweizer eine unleugbare Ablenkung nicht zum alten, überlebten Rationalismus, wohl aber zu einer neuen Form desselben, zum sogenannten Liberalismus konstatieren. Die Theologie Schweizers bietet das interessante Bild, wie sich Schleiermachers Erbe auf dem freieren Boden der Schweiz in reformierter Atmosphäre auswirkt. Inhaltlich betrachtet wird man nun freilich sich keinen Augenblick verhehlen dürfen, daß Schleiermachers Theologie überall den Einfluß reformierter Denkart verrät; das hat er selbst sich und anderen offen zugestanden.[1]) Insofern lockte diese Theologie naturgemäß dazu, auf demselben mütterlichen Boden weiter ausgebildet zu werden; und man kann allerdings sagen, daß in dieser Beziehung Schweizer die Theologie seines Meisters am treusten erfaßt und fortgebildet hat. Aber in Beziehung auf den ungemein wichtigeren Teil der Schleiermacherschen Theologie, der die formalen wissenschaftlichen Grundlagen enthält, die Prinzipienlehre, muß es durchaus entgegengesetzt lauten, daß im Unterschied von den anderen genannten Schülern, besonders von Rothe, weder von einer wirklichen Erfassung, noch geschweige von einer Fortbildung die Rede sein kann. Das Verdienst Schweizers liegt auch nicht auf dem Gebiet der dogmatischen Prinzipien-

[1]) Vgl. Sendschreiben an Lücke II, W. a a. O. S. 605. Schleiermacher nennt sich dort einen „Theologen, der durchaus aus der reformierten Schule herkommt".

lehre, oder der Systematik überhaupt. Ihn einen „eminent spekulativen Geist" zu nennen[1]) oder gar ihn „den größten spekulativen Theologen seit Schleiermacher" zu bezeichnen,[2]) ist eine durch nichts zu begründende Übertreibung. Ebenso in sich widerspruchsvoll lautet es, wenn Pfleiderer[3]) einmal von ihm sagt, er habe Schleiermachers Theologie nach der spekulativen Seite weitergebildet, und hinterher die Haltung seiner „Glaubenslehre" rühmt, die „dem Dogmatismus in jeder Form den Boden entzogen, nicht nur dem orthodox kirchlichen, sondern auch dem rationalistischen und spekulativen".[4]) Das große Verdienst Al. Schweizers aber liegt in erster Linie auf dem Gebiet der Erforschung der reformierten Dogmatik, daneben, wie gesagt, in der Weiterbildung der Theologie Schleiermachers nach dem reformierten Lehrtypus hin.

Will man die Prinzipienlehre, also die wissenschaftliche Grundlage und Methode der Theologie Schweizers kennen lernen, so ist man darum auch auf verhältnismäßig dürftige Partien seines sonst reichhaltigen Schrifttums angewiesen. Man wird in erster Linie seine bekannte Glaubenslehre[5]) zur Hand nehmen, dann den Entwurf einer Enzyklopädie in seiner „Homiletik",[6]) endlich einige Abhandlungen, unter denen die „Die Zukunft der Religion"[7]) die bedeutendste ist. Einige Erstlingsarbeiten, die unseren Theologen noch ganz in Abhängigkeit von Schleiermacher zeigen, wie die Abhandlungen über „Schleiermachers Wirksamkeit als Prediger" und diejenige

---

[1]) H. R. E. a. a. O.

[2]) R. i. G. u. G. a. a. O.

[3]) A. a. O. S. 124/5.

[4]) Von mir gesperrt.

[5]) Die christliche Glaubenslehre nach protestantischen Grundsätzen dargestellt. 1. Aufl. 1863, 2. Aufl. 1877.

[6]) Homiletik der evangelisch-protestantischen Kirche, systematisch dargestellt 1848.

[7]) Zeitschr. f. wissenschaftliche Theologie von Hilgenfeld 1877. 4. Heft, S. 433 ff.

über „Die Dignität des Religionsstifters" bewegen sich bereits durchaus auf dem Gebiet inhaltlich bestimmter Theologumena und verraten von Anfang an, wo das Hauptinteresse Schweizers liegt, jedenfalls nicht auf dem prinzipiellen Gebiet. Im Jahre 1835 hat Schweizer die Ethik Schleiermachers erstmalig ediert; wir werden deshalb besonders aufzumerken haben, ob nicht kritische Gedanken von hier aus auf ihn übergegangen sind. Es wird sich indessen zeigen, daß es vielmehr ein falsch verstandenes spekulatives Interesse war, das ihn von hier aus mit Hegelscher Spekulation in nähere Vereinigung geführt hat.

Dies ist jedenfalls der nicht abzuleugnende Eindruck, den die Lektüre der enzyklopädischen Grundlegung seiner Homiletik hinterläßt. Schon allein der Umstand erregt das wachsende Erstaunen des Lesers, daß unausgesetzt die Enzyklopädie Schleiermachers abwechselnd mit derjenigen aus Hegelscher Schule, besonders von Marheineke bestätigend zitiert wird. Der so eminent verschiedene Geist dieser beiderseitigen Orientierung tritt an keiner Stelle auch nur andeutend zutage. Auf Schritt und Tritt begegnen uns Schleiermachersche Formeln, Dispositionen und Grundgedanken, aber ebenso werden wir fortgesetzt auf Marheineke und sogar auf die höchst anstößige Vorrede von Hegel selbst zu Hinrichs Buch über die „Religion im Verhältnis zur Wissenschaft" hingewiesen! Wie wenig man nun hier von einer Weiterbildung Schleiermacherscher Gedanken nach Seite der Spekulation reden darf — übrigens eine in sich absurde Vorstellung — sondern vielmehr von einer verwirrenden Vermischung, wird das Folgende beweisen.

Schweizer übernimmt von Schleiermacher zunächst die Bezeichnung der Theologie als „einer positiven Wissenschaft". Die Theologie sei ein Erzeugnis der christlichen Kirche. Nun aber sei sie doch nicht bloß eine „empirische Wahrnehmung des Christentums als einer Erscheinung", sondern „es will auch gewußt werden, was in dieser Erscheinung das Wesen, was im Wechseln-

den die ewige und notwendige Idee ist". Daher nun schließe die christliche Theologie zwei Seiten in sich, eine historische und eine spekulative. In beiden vollziehe sich „das Selbstbegreifen des Christentums". Daneben aber sei festzuhalten, daß die christliche Theologie, im Sinne des Selbstbewußtseins der positiv christlichen Religion, doch auch ein Bedürfnis habe, sich mit der geschichtlichen und spekulativen Wissenschaft des allgemein menschlichen Bewußtseins zu verständigen oder zu vermitteln. Denn die „reine" Philosophie sowie die „reine Historie" gehen ihre eigenen selbständigen Wege. Zu diesem Zweck nun dient theologischerseits die „Apologetik", philosophischerseits die „Religionsphilosophie".

Kurz: Die Theologie ist Wissenschaft in zweierlei Absicht; einmal um die Tatsache der christlichen Religion sich selbst als etwas Notwendiges begreiflich zu machen, sodann um mit der übrigen Wissenschaft sich auseinanderzusetzen. In dieser doppelten Definition wird die Aufgabe indes von Schweizer nicht formuliert, sondern sie bleibt bei der Unbestimmtheit nicht getrennter Aufeinanderfolge beider Aufgaben. Dabei fällt weiter auf, daß trotz des engen Anschlusses an Schleiermacher ein eigentümlicher Abstand von diesem sich auftut. Schleiermacher suchte seinen Weg zwischen Empirie und Spekulation hindurch; Schweizer dagegen kombiniert das empirische und spekulative Verfahren. Wie aber beides zugleich möglich ist, — dies von Schleiermacher als kritisch bezeichnete Verfahren, das die K. D. eigentümlich charakterisiert, — wird von Schweizer nicht untersucht. Die ebenso energische Ablehnung der Spekulation, als die des Empirismus, eine selbstverständliche Bedingung des kritischen neuen Weges, weicht dagegen einer liebevollen Annahme der Spekulation. Zur Erklärung wird das uns nun bereits von Twesten, Nitzsch und Rothe zur Genüge bekannte Schema einer Entwicklung des frommen Gefühls durch die primitiven Regungen des Intellekts bis hin zum Bedürfnis reinster speku-

lativer Besitzergreifung der Gefühlserlebnisse angewandt. Das Denken hat keine Ruhe, als bis es ein „gläubiges Denken" geworden ist. Die pistis strebt unaufhaltsam, zur Gnosis zu werden. Zunächst will das Wissen oder Erkennen sich des reinen geschichtlichen Stoffes im Christentum bemächtigen, dann will es „dadurch geweckt, dieser Wahrheit auch als ewiger Idee sich bewußt werden: so entsteht die spekulative (philosophische) Seite der theoretischen Theologie" (ebd. S. 8). Geschichte und reines Denken sind für die Theologie beide unzertrennbar aufeinander angewiesen; ohne die Geschichte würde die Spekulation reine Philosophie, ohne die Spekulation würde die Theologie reine Chronik. Dies letzte klingt ja nun wieder gut schleiermacherisch, allein in diesem Fall würde es doch sich empfehlen, wenn man, wie auch Schleiermacher tut, für das Aufeinanderangewiesensein von Geschichte und Spekulation den besonderen Begriff einer kritischen Methode angewandt hätte, oder wenigstens, wenn man den Begriff der Spekulation dementsprechend grundsätzlich definiert hätte. Denn so genommen steht der Begriff absolut nicht im Gegensatz gegen die Empirie, wie aber doch zuerst von Schweizer gelehrt wurde. Unmöglich ließe sich dann auch sagen, daß der Theologe oder das theologische Denken „sich der Wahrheit als ewiger Idee bewußt werden" wolle. Das ist zwar im Sinne von Rosenkranz und Marheineke, die beifällig zitiert werden, aber nicht im Sinne des gleichzeitig mit seinen Gegnern zitierten Schleiermachers. Der Ansatz zur reinen Spekulation ist also unmöglich eine Fortbildung Schleiermachers, sondern vielmehr eine höchst unklare Vermischung mit Hegelscher Philosophie.

Vielleicht aber, daß uns die Glaubenslehre besser Aufschluß gibt über die Prinzipienlehre Alex. Schweizers. Auch hier darf uns nun allerdings die fast Seite um Seite entgegentretende Fülle von Reminiszenzen aus der Terminologie Schleiermacherscher Glaubenslehre nicht irgend blenden. Gleich der erste Paragraph

ist eine Nachbildung des ersten der 2. Aufl. der Glaubenslehre Schleiermachers; er will eine „Verständigung" geben hinsichtlich des „Begriffs und der Methode" — wie die Ausführung sagt — der Glaubenslehre. Nur nach einer Seite ist ein tatsächlicher Fortschritt über Schleiermacher hinaus nicht zu verkennen. Schweizer will die Erörterungen über das Wesen der Religion, des Christentums und Protestantismus, die Schleiermacher der „Einleitung" überwiesen hatte, dem Körper der Glaubenslehre selbst übergeben, da sie eigentlich zu dem positiven Inhalt der Glaubenslehre gehören. In die „Einleitung" selbst gehöre nur mit Recht die Verständigung über Wesen und Begriff wie Methode der Glaubenslehre. Wir erwarten demgemäß eine Prinzipienlehre in der Einleitung Schweizers.

In dieser Beziehung aber werden wir anstatt mit der Prinzipienlehre zu unserer Überraschung mit einem längeren ersten Kapitel empfangen, welches das „Zusammengehen der lutherischen und reformierten Konfession" in einer wirklich unierten Glaubenslehre zum Inhalt hat. Als grundlegendes „Prinzip" einer protestantischen Glaubenslehre wird mit anderen Worten die Union hingestellt, deswegen, weil sie in dem gegenwärtigen geschichtlichen Stadium der protestantischen Kirche das ausschlaggebende Ereignis ist. Damit aber seien andere wichtige Veränderungen gegeben; die herkömmliche Dogmatik als „Kirchensatzungswissenschaft" habe aufgehört, da an Stelle der konfessionellen Satzungen der getrennten Kirchenkörper nunmehr das protestantische Prinzip selbst in den Mittelpunkt getreten sei. Man habe es fortan mit Aussagen, Darstellungen, Lebensäußerungen dieses Grundprinzips zu tun, nicht mehr mit Autoritätsbeschlüssen. Die starre dogmatische Bindung an die Satzungen der Kirche müsse der geschichtlich wechselnden Erscheinungsform der „Idee" weichen. „Wer die kirchliche Dogmatik will, muß die Sonderkonfession wollen und die Union verwerfen; wer die Union will, muß die Dogmatik

oder Satzungswissenschaft als eine veraltete Form der Geschichte anheimgeben, da dieselbe notwendig ein unbedingtes Festhalten und Fortüberliefern aller zur Geltung gekommenen Dogmatik bleibt" (a. a. O. S. 30). Die Dogmatik kann nur noch als historische Disziplin bestehen bleiben.[1]) Nun zwar enthält die Glaubens- und Sittenlehre einen festen unveränderlichen Gehalt, der aber „nicht durch äußere Autorität zur Satzung fixiert werden kann" (a. a. O. S. 35). Das fromme Bewußtsein der Kirche allein weiß davon und die Theologie kann es nur dem jeweiligen Stand der geschichtlichen Entwicklung gemäß zur Darstellung bringen, „als Selbsterkenntnis der Kirche über das, was in ihr als Glaube und Sitte lebt" (S. 35). Dennoch sei die Glaubenslehre nicht der historischen Theologie, wie Schleiermacher wolle, zuzuerteilen, da es sich immerhin um „ein einheitlich sich entwickelndes Lebensganze von sich gleich bleibendem Charakter und Eigentümlichkeit handle".

Auch an diesem Punkt wird man die Richtigkeit und Notwendigkeit einer Korrektur an Schleiermachers Auffassung nicht verkennen können. Nur, was freilich nicht vergessen werden darf, daß der rein historischen Glaubenslehre bei Schleiermacher die philosophische Theologie zur Basis in der „Einleitung" gegeben wurde. Wo man nun die letzte beiseite läßt oder wesentlich verändert, wie Schweizer tut, da ist naturgemäß die bloß historische Auffassung der Glaubenslehre nicht mehr haltbar.

Das erste grundlegende Kapitel der Glaubenslehre hat uns vom Erfordernis der Gegenwart in der „Union" aus den Begriff der Glaubenslehre im Gegensatz gegen den Begriff einer kirchlichen Dogmatik vor Augen geführt. Es folgt weiter der positive Begriff einer derartigen Glaubenslehre in dem

[1]) Schweizer beruft sich für diesen Satz auch auf Rothe, der gesagt habe: Die Dogmatik sei eine historisch-kritische Disziplin .., als ob historisch in seinem und historisch-kritisch in Rothes Sinn identisch wären!

zweiten Kapitel. Die Definition ist wiederum fast identisch mit derjenigen Schleiermachers. Die Glaubenslehre, heißt es, ist die „wissenschaftliche Darstellung des christlichen Glaubens und Lebens auf der gegenwärtigen Entwicklungsstufe". Die Ethik also wird mit eingeschlossen. Eine solche Darstellung des Glaubens und Lebens „kann nichts anders wollen, als die geordnete Erkenntnis dieses Glaubens, soweit er Lehre wird, zur Wissenschaft erheben" (ebd. S. 39).

Zwei neue Begriffe fallen auf: Lehre und Wissenschaft; wie kommt es zur Lehre, wie zur Wissenschaft? Der Ausgangspunkt oder die Quelle ist das fromme Selbstbewußtsein. In dieser Hinsicht ist „Schleiermacher epochemachend, indem er einen einheitlichen Guß der Glaubenslehre aus einer Quelle als notwendig erwies. Und zwar sollte gemäß seinem Religionsbegriff das Gefühl als frommes in seiner evangelisch christlichen Bestimmtheit ausschließlich die Quelle sein, aus welcher alle glaubenslehrigen Sätze als dessen Aussagen abgeleitet werden müßten." Demgegenüber glaubt Schweizer seinen Lehrer aber doch überbieten zu müssen, indem er eine derartige Ableitung bestreitet und das fromme Gefühl „nur primitiv und als Anlage mitwirken läßt in sehr unbestimmten Erregungen" (ebd. S. 41). Erst innerhalb der Gemeinde selbst sei der Ort, wo das christlich fromme Bewußtsein ausreichend wahrgenommen werden könne. Christlich fromm wird einer immer erst in der Gemeinde, nicht aus sich selbst. Demnach ist auch das bloße Gefühl niemals ausreichende Quelle, sondern die in der Gemeinde „zirkulierende Vorstellung, Anschauung, Lehre usw." muß hinzukommen, obschon diese geschichtlichen Elemente alle lediglich symbolische Bedeutung haben können.

Es überrascht nun doch, wenn weiterhin behauptet wird, Schleiermacher habe „übrigens keineswegs das isolierte fromme Gefühl des einzelnen, sondern das der Gesamtheit, wie es im einzelnen sich zusammenfaßt, als Quelle der Glaubenslehre benutzt"

(ebd. S. 43). Man wird sogar noch weiter gehen und sagen, daß Schleiermacher ausdrücklich zur Bestimmung des spezifisch Christlichen das in der christlichen Gemeinde modifizierte Gefühl als allein maßgebend erklärt hat. Denn man muß den christlichen Glauben haben, ehe man aussagen kann, was er sei; und man bekommt ihn nur in der Gemeinde, die durch Christus erlöst ist. Spekulieren oder ableiten kann man allerdings nicht eine einzige geschichtliche Gestalt der Religion aus dem bloßen frommen Gefühl, erst recht nicht die christliche. Darum ist diese Korrektur an Schleiermacher keine glückliche.

Wie ist nun aber eine derartige „Lehre", die für eine „Kirche" gelten kann, zu gewinnen? Wo ist diese so energisch geforderte protestantische „Kirche", wenn sie absolut nicht in ihren Satzungen oder Bekenntnissen zu finden ist? „Der in der Kirche gegenwärtig lebende Glaube läßt sich nicht so handgreiflich erkennen, wie etwa die kirchlichen Satzungen, zumal wenn man dem protestantischen Begriff der Kirche treu bleibt, welchem die unsichtbare Gemeinschaft der Gläubigen als der Kern gilt" (ebd. S. 37). Es folgt das notwendige Geständnis, daß es um die protestantische Kirche ein „unsicheres, viel verzweigtes, nie ohne Mannigfaltigkeit erscheinendes" Ding ist, erst recht dadurch erschwert, daß die „gegenwärtige Stufe ihrer Entwicklung" nicht so leicht abzugrenzen ist. Der Glaube ist einmal überall und immer ungemein verschieden, und es kann durchaus kein System geben, welches den gleichmäßig getreuen Ausdruck des Glaubens aller derer enthält, die derselben Kirche sonst angehören. Schließlich hat eine solche „Kirche", ebenso wie die Begriffe der Vaterlandsliebe, Nationalität, Familieneigentümlichkeit etwas „Mystisches, Inkommensurables" an sich, „denen gar kein formulierter Ausdruck völlig gerecht wird."

Man wird in solchen Anschauungen den Geist Schleiermachers gewiß noch wiedererkennen, aber man wird zugleich eine seltsame Entfernung konstatieren müssen. Nicht unrichtig

bezeichnet unser Theologe diesen Geist als den „einer für wahre Objektivität wieder offenen, aber freien Subjektivität, oder die Objektivität, wie sie wirklich in dem frommen Subjekt leben und sich diesem als Wahrheit bezeugen kann" (ebd. S. 72). Wie viel sicherer und fester aber hatte Schleiermacher diese Objektivität formulieren zu können gemeint, als hier Schweizer, dem sie schließlich etwas Mystisches und Inkommensurables ist! Nachdem das Dogma einmal so bestimmt ausgeschaltet ist, bemüht er sich vergebens, den Begriff einer „Lehre", den er auch für seine „Glaubenslehre" doch nicht entbehren mag, zu erreichen und festzuhalten. Was aber wird aus dem Begriff einer „Wissenschaft"?

Das dritte Kapitel, das über die Methoden handelt, referiert über die Menge der bisher aufgestellten Methoden, die Lokalmethode, die analytische, die synthetische, die Föderal- und die Trinitätsmethode usw. Das Referat ist rein historisch, es endet in dem Satz, daß „sämtliche beharrlich versuchte Methoden als bloße Modifikationen einer Grundanschauung in eine aufzuheben sind, welche allen ihr Recht werden läßt." Das ist dann die Methode Schweizers, die immer nur eine zeitlich bedingte sein kann, indem sie grundsätzlich „die gegenwärtige Entwicklungsstufe" zugrunde legt. Für eine wirkliche Glaubenslehre, die nicht mehr Dogmatik sein will, kann es nur eine Methode geben, die mit dem Wegfall der Dogmen gegeben ist, die Methode der Entwicklung aus dem frommen Selbstbewußtsein. Nach dieser ist der Inhalt selbst aus dem frommen Bewußtsein der evangelischen Kirche als in seine Momente sich auseinanderlegende Einheit darzustellen (ebd. § 26). Dabei ist besonders zu beachten, daß das allgemein Religiöse vom christlichen unterschieden werde. Diese unterschiedenen grundlegenden Elemente sind in einem besonderen Teil der Glaubenslehre zu behandeln, der eben als „Grundlegung" bezeichnet wird. Schleiermacher habe den Fehler be-

gangen, wie wir schon bemerkten, daß er diese grundlegenden Elemente in Form einer „Einleitung" abhandelte, während sie doch unmittelbar zur Glaubenslehre selbst, wenn auch grundlegend, hinzuzuziehen seien (ebd. S. 92). So aber sei es bei dem alten Übelstand geblieben, der die orthodoxe Dogmatik kennzeichnete, man habe außerhalb der eigentlichen Glaubenslehre eine Grundlage geschaffen, während doch die Glaubenslehre ihre wahre Begründung nur in sich selbst haben könne. Der erste wichtige Hauptteil der Glaubenslehre selbst sei also der grundlegende oder der apologetische. Diese Grundlage nun sei aber nichts weiter als die „Grundvoraussetzung", die das christliche Bewußtsein in sich enthält (ebd. S. 95).

Aber wir fragen immer noch, was es denn eigentlich um den Begriff der Wissenschaft sei, der mit solcher Bestimmtheit anderen „unwissenschaftlichen" Methoden gegenüber geltend gemacht wird? Wir haben nach keiner Richtung eine Antwort empfangen, nicht einmal die Frage ist irgendwo aufgeworfen. Erstens bleibt es gänzlich unerörtert, inwiefern und aus welchem Grunde denn eine systematische Darstellung des christlich frommen Bewußtseins als Wissenschaft angesprochen werden kann und welchen Zweck man damit zu erreichen glaubt? Ist es wie bei Rothe die Selbstnötigung des frommen Gemütszustandes, aus dem der intellektuelle Drang der Selbstvergewisserung hervorgeht, der sich erst in der Spekulation beruhigt? Schweizer spricht sich darüber nicht aus. Oder sollte es sich um eine mehr apologetische Tendenz dabei handeln? Davon wird mehrfach geredet, ohne daß aber ausgeführt wird, inwiefern die bloße Systematik der Glaubensaussagen apologetische Beweiskraft für Nichtglaubende haben soll. Endlich aber bleibt in der Glaubenslehre Schweizers ganz unausgesprochen, was doch die Einleitung der Homiletik direkt gefordert hatte, daß nämlich die Theologie sich mit der allgemein menschlichen Wissenschaft auseinanderzusetzen habe. Wenn aber der Inhalt der Schleier-

macherschen Einleitung zur Glaubenslehre selbst gezogen wird, dann fehlt naturgemäß jede exoterische Beziehung des christlichen Glaubens auf das allgemein menschliche Bewußtsein. Schweizer mochte noch so sehr berechtigt sein, die Untersuchungen über das Wesen der Religion und des Christentums aus der „Einleitung" zu verweisen, — was wir ebenfalls billigen, da die Einleitung eben weiter nichts als den Begriff und die Methode der Glaubenslehre zu entwickeln hat — so war nun doch die Frage, wohin mit diesen Stücken? Wirklich in die Glaubenslehre selbst? Und nicht etwa, zumal das Wesen der Religion zunächst in Frage kam, in die dazu doch bestimmte Religionsphilosophie? In letztem Fall würde diese Disziplin offenbar den geforderten exoterischen Zusammenhang des christlichen Glaubens mit dem menschlichen Bewußtsein überhaupt vermitteln, wie Schleiermacher das auch erstrebt hat. Wenn aber Schweizer ihn dahin verbessert, daß er die Religionsbestimmung direkt dem christlichen Bewußtsein entnimmt, als die zugrunde liegende Voraussetzung, ja als den „logischen Allgemeinbegriff", oder als das „Abstrakte im Konkreten" (vgl. a. a. O. S. 96), dann hat er allerdings die Prinzipienlehre seines Meisters stark verändert. Es ist aber durchaus nicht klar gedacht, dem besonderen, geschichtlich bedingten christlichen Bewußtsein eine abstrakte logische Voraussetzung zu entnehmen und diese dann als das Wesen der allgemeinen Religion auszugeben. Das fromme Bewußtsein ist kein Abstraktum, sondern seinerseits auch eine eigentümliche Beschaffenheit des Bewußtseins, die man nur feststellen kann, wenn man, wie Schleiermacher es getan hat, die Funktionen des Bewußtseins in ihrer Gesamtheit untersucht und vergleicht. Wir können dies natürlich auch als Christen tun, aber wir können auch vom Standpunkt jeder anderen Religion aus solches vornehmen. Jeder geschichtlichen Religion liegt die Religion zugrunde, aber nicht als logischer Allgemeinbegriff,

sondern als eigentümliche Funktion, zu der dann die geschichtliche Überlieferung jeder konkreten Religion hinzutritt. Wie? Das zu untersuchen, ist Aufgabe der Religionsphilosophie. Auf jeden Fall gehört die Frage nach dem Wesen der Religion nicht in eine christliche Glaubenslehre; darin hatte also Schleiermacher unbedingt recht. Schweizer aber konnte seine Methode nur deshalb durchführen, weil er tatsächlich im Christentum die „Idee der Religion" in ihrer höchsten Vollendung erblickte. Damit ging dann der geschichtliche Eigenwert des Christentums wieder verloren, obwohl er den Ausgangspunkt gebildet hatte. So unternahm er zuerst eine Ableitung der Grundlage vom Standpunkt der Vollendung, um sodann von hier aus die „Vollendung" zu rekonstruieren, anstatt wie sonst der Rationalismus verfuhr, direkt vom Begriff der Religion aus das Christentum zu konstruieren. Man wird also doch Fr. Frank in seiner Kritik nicht unrecht geben können, wenn er tatsächlich das alte rationalistische Verfahren bei Schweizer vorzufinden meinte (a. a. O. S. 163). Rationale Deduktionen im Schema der Schleiermacherschen Glaubenslehre liegen unzweifelhaft vor.

Die Prinzipienlehre Schleiermachers ist demgemäß durch Schweizer sicher nicht gefördert oder fortgebildet, und sicher ist sie auch nicht bei ihm am getreusten wiedergegeben. Sie ist nach allen Seiten stark umgebildet und in ihren tiefsten Motiven verkannt. Wenn Schleiermacher die beiden Seiten der Darstellung im Zusammenhang nach außen und nach innen jede für sich zu entwickeln strebte, wenn Rothe daraus zwei verschiedene Disziplinen zu machen sich genötigt sah, so hat Schweizer gewaltsam beide Seiten zusammengeschweißt, ohne daß doch eine Einheit daraus entstehen konnte. Der ganze Wissenschaftsbegriff der Glaubenslehre geht dabei in die Brüche, obwohl er reichlich postuliert wird.

Wie wenig sicher sich Schweizer in der Frage nach der wissenschaftlichen Grundlegung des Christentums wie der Religion

überhaupt gefühlt hat, wie er vielmehr verschiedensten Tendenzen seiner Zeit zuzustimmen vermochte, zeigt auch die bereits erwähnte Abhandlung über die „Zukunft der Religion", die zwar der großen Hauptmasse nach nur ein Referat über Langes Geschichte des Materialismus ist, dessen wesentliche Ideen Schweizer sich mit innerster Zustimmung aneignen konnte. Es ist von nicht geringem Interesse, zu beobachten, wie nunmehr in der so ungemein veränderten Zeitlage ein halbes Jahrhundert nach dem Leben und Wirken seines Lehrers Schleiermacher Alex. Schweizer nicht geringe Versuchung verspürt, gegenüber dem Ansturm des naturwissenschaftlichen Materialismus in einem neukantischen Idealismus seine Zuflucht zu suchen. Aber noch sträubt er sich, dem Agnostizismus der bloßen Werturteilstheologie anheimzufallen, sondern er fordert in Übereinstimmung mit so vielen seiner damaligen Zeitgenossen, daß das theoretisch unnahbare Gebiet des Ding an sich zu einem gleichzeitigen Fundament des Idealismus wissenschaftlich ausgebaut werde. Er meint, die Idealwelt, statt nur als Dichtung, vielmehr im „Rapport mit den hinter der Erscheinung liegenden Dingen an sich auffassen zu dürfen, als ein vom Erkennen verschiedenes eigenartiges Innewerden der Dinge an sich, wie Lange doch auch den „„Idealismus mit der dem Wissen unzugänglichen unbekannten Wahrheit in Zusammenhang sieht"" (a. a. O. S. 482)". Alsdann, fährt er fort, würde sich der Dualismus aufheben lassen, der für die Einheit unseres Bewußtseins unerträglich wäre. Die Idealwelt ist nun der „wenigstens symbolische Ausdruck" jener dem Denken und Erkennen gänzlich verborgenen Wirklichkeit der Dinge an sich. Die Religion aber ist ihm „die Hauptkraft jeder Idealwelt". So kommt es bei unserem Theologen auf eine solche Korrektur des Neukantianismus hinaus, wie wir sie kürzlich in der Erneuerung der Friesschen Schule erlebt haben. Wir hätten es in der Religion wie in allem Idealen mit dem wahren und letzten Hintergrund alles

Seins zu tun, den wir ahnend und fühlend inne werden, für den aber unser Erkennen nur symbolischen Ausdruck findet. Der scharfe Gegensatz Schleiermachers aber zu Fries und Schmid würde dann ein merkwürdiges Licht fallen lassen auf diesen „treusten Schüler" dieses Lehrmeisters.

5. Joh. von Hofmann.

Die Prädikate, mit denen A. Ritschl[1]) den Grundcharakter der Theologie des großen Erlanger Theologen belegt, indem er von „Separatismus in der wissenschaftlichen Ausbildung", „naiver Motivierung", „unheimlicher Zumutung" usw. redet, haben doch bei seinen Nachfolgern keine Schule gemacht. Das liegt besonders auch in der Tatsache begründet, an die Ritschl selbst nicht entfernt gedacht hatte, daß nämlich nicht wenige Theologen damaliger Zeit von Hofmann zu A. Ritschl den Weg gefunden haben. Deshalb ist das Urteil anerkennender, zum Teil enthusiastisch geworden.[2]) Man ist allgemein der Überzeugung, daß der Fortschritt, den Schleiermacher als „Reformator der Theologie" beanspruchen könne, zuerst in Hofmann zum entscheidenden Durchbruch gelangt, dann aber freilich erst in A. Ritschls Theologie vollendet worden sei.

A. Ritschl hatte sich an dem „pietistischen" Grundzug der Hofmannschen Theologie gestoßen, der es verbiete, sich innerhalb der theologischen Reflexion „über" dem Christentum zu erheben; statt dessen fordere der Erlanger Theologe eine rein und streng esoterische „Darstellung" des Glaubens. Es gelte, „in der Tatsache" des Glaubens zu denken. Die Glaubenslehre dürfe nichts anders sein nach Hofmann, als Darstellung

[1]) Vgl. Rechtf. u. Vers. I. 3. Aufl. S. 614 f.

[2]) Vgl. Kattenbusch, Von Schleiermacher zu Ritschl. 3. Aufl. 1903; Wilh. Herrmann, Christlich-protest. Dogmatik in Kultur der Gegenwart I, 4. S. 607 ff.; auch J. Kaftan, Dogmatik. 5. u. 6. Aufl. § 3, 3.

oder Entfaltung immanenter Tatsachen, die dem Glauben zugrunde liegen; der Ausgangspunkt sei ein rein persönlich-subjektiver. Eben in dieser Eigentümlichkeit nun, die der Meister selbst als pietistisches Erbe aus der Schule von Bengel hinstellte, entdeckten aber die Schüler desselben ein Erbe Schleiermachers. Und damit änderte sich dann das Urteil erheblich! Es ist A. Ritschl selbst ja auch seltsamerweise bei seiner Kritik vollständig entgangen, daß sein eigner Standpunkt absolut nicht „über" das Christentum hinausgehen will, sondern „in der christlichen Gemeinde" stehen zu bleiben gedenkt. „Der wissenschaftliche Beweis für die Wahrheit der christlichen Religion wird überhaupt nur in der Linie des schon von Spener ausgezeichneten Gedankens gesucht werden dürfen."[1])

Für das geschichtliche Verständnis also der von A. Ritschl ausgehenden Theologie spielt Hofmann eine ganz andere Bedeutung, als für Ritschl selbst; er gilt fortan als Etappe auf dem Wege „von Schleiermacher zu Ritschl" selbst. Er gilt als „Schüler Schleiermachers". Ja, „als einer der größten Schüler Schleiermachers", der „die Aufgabe, die Schleiermacher sich gestellt hat, mehr durchgeführt hat, als dieser selbst".[2]) Denn „Hofmann hat mit gewaltigem Nachdruck eingeprägt, daß der christliche Glaube, wenn er sich die für ihn geltende Lehre klarmachen will, seinen eignen Weg gehen muß". Was ihn in dieser Beziehung noch über Schleiermachers Glaubenslehre erhebe, sei seine völlige und entschlossene Subjektivität, die ihn keine Rücksicht auf die „Kirche" nehmen lasse, bei Entfaltung des Systems. Schleiermachers Glaubenslehre aber habe bekanntlich viel zu sehr auch grundsätzlich diese Kirche und ihre Lehre herangezogen. Auch sei Hofmann als reiner Systematiker über Schleiermacher zu stellen, da er mit einem „System des Glaubens" viel mehr Ernst mache. Das beruhe auf seinen

[1]) Rechtf. u. Vers. III. 3. Aufl. S. 24.
[2]) W. Herrmann a. a. O. S. 604. 607.

„philosophischen Interessen".[1]) Kurz: Das Neue und echt Reformatorische an Schleiermachers Theologie ist deren Auffassung der Glaubenslehre als Darstellung der frommen Gemütszustände; darin aber bleibt doch die Ausführung bei Schleiermacher bedenklich zurück, während Hofmann nach dieser Richtung die Hand viel energischer an den Pflug legt. Die Geschichtsanschauung über den Gang und die Entwicklung der Theologie im 19. Jahrhundert, die sich aus dieser Grundstellung ergibt, hat Kattenbusch im einzelnen näher dargestellt; sie ergibt sich in allen Einzelheiten fast mit mechanischer Folgerichtigkeit von selbst. Auch andersgerichtete Theologen haben sie sich angeeignet.[2])

Immerhin bietet Hofmanns Theologie doch gerade für diese Beurteilung nicht geringe Bedenken. Wie Schleiermachers „Subjektivismus" ein gebrochener erscheint, so nun doch auch derjenige dieses seines Schülers. Denn es liegt am Tage, und Hofmann hat darüber niemals den geringsten Zweifel gelassen, daß er gerade die Objektivität des Tatsächlichen suche und nicht bloß suche, sondern in seiner für den Glauben fundamentalen Bedeutung dem Glauben zugrunde lege. Es war also doch ein nicht unrichtiges Empfinden bei A. Ritschl selbst, wenn er hinter dieser Theologie der Tatsachen die alte Gegnerin Orthodoxie vermutete. Es ist auch ausgeschlossen, daß man behauptet, Hofmann sei seinem eigenen Grundprinzip nicht treu geblieben; man kann das deshalb nicht, weil Hofmann mit denkbar größter Entschiedenheit die geschichtliche Objektivität des christlichen Glaubens in doppelter Gestalt des Schrifttums und des Kirchenglaubens *gleichzeitig mit* dem persönlichen Ausgangspunkt einem Pfeiler gleich aufgerichtet hatte. Auf das Ganze seiner Theologie gesehen, war Hofmann absolut

[1]) Herrmann a. a. O. S. 608.

[2]) Vgl. Schäder, Theozentrische Theologie. Bd. I. S. 22 ff., und mit größerer Reserve in seiner „Kirche Deutschlands im 19. Jahrhundert" R. Seeberg S. 278 ff.; auch Fr. Frank urteilt ähnlich in seiner „Geschichte und Kritik der neueren Theologie", 4. Aufl., von Grützmacher S. 265 ff.

kein „Subjektivist"; auf das engere Gebiet freilich der systematischen Theologie gesehen war er es, doch dies bedeutete für ihn nur ein Glied an einem dreigliedrigen Organismus.

Bei J. Kaftan kommt nun die Verlegenheit des von A. Ritschl ausgegangenen Theologen Hofmann gegenüber zum merkbaren Ausdruck.[1]) Schleiermacher, so urteilt Kaftan, sei von Haus aus zu einseitig subjektivistisch vorgegangen, indem er die objektive Bedeutung der Realitäten des Glaubens nicht gewürdigt habe. Er habe „daher" auch selbst seinen Standpunkt nicht durchführen können und habe nun sich zu dem entgegengesetzt lautenden Satz aufgeschwungen, daß die Glaubenslehre objektiv geltende Sätze aufzustellen habe, resp. solche Sätze, die „sein müssen, wenn das fromme Selbstbewußtsein ist". Aber durch diese „Wendung" ist nun doch die von Schleiermacher entdeckte „Wahrheit", die nach obigem Geständnis zwar keine „Wahrheit" war (!), „in eine falsche Bahn geleitet." Es komme nun zu bloßen „Reflexionen" über etwas, was sein muß, wenn etwas anderes ist. „Statt den Glauben darzustellen, in dessen Aneignung die Heilserfahrung besteht, macht man diese zum Gegenstand des Nachdenkens, um durch daraus gezogene Schlüsse die christliche Wahrheit zu finden. So Hofmann..." Darnach ist also nicht die Subjektivität das gemeinsame verbindende Band zwischen Schleiermacher und Hofmann, sondern jene falsche „Wendung" desselben ist es. Die Methode der Reflexion über ein subjektives Erfahrnis auf objektiver Grundlage soll es sein. Dahinter stehe das Streben, eben diesen objektiven Grund zu gewinnen resp. aus den Grenzen des bloß Subjektiven herauszugelangen. Wir stehen in der Tat dem wirklichen Schleiermacher und dem wirklichen Hofmann mit solchen Anschauungen einen Schritt näher; aber um welchen Preis und mit welchen Folgerungen!

---

[1]) Vgl. a. a. O. S. 36 f.

Schleiermacher steht nun da wie einer, der dem eignen Programm völlig untreu geworden ist, der eine einseitige Wahrheitserkenntnis durch eine falsche Wendung noch verschlimmbessert hat, und Hofmann folgt ihm blindlings darin. Beide aber „reflektieren" nur noch.

Unter „Reflexionen", wenn man damit etwas in der Theologie zu Verurteilendes meint, kann ich mir aber nur solche Gedanken vorstellen, die keinen Boden der Tatsachen unter den Füßen haben, sondern Gedanken, die schlechterdings nur im Subjekt und seinen individuellen „Träumen" wurzeln. Nur das Tatsächliche erhebt über die Gefahr der Reflexion, der wir Theologen alle, besonders in der Dogmatik, unterliegen. Hofmann jedenfalls war sich dieser Gefahr vollauf bewußt, wie wir noch sehen werden, und gerade deshalb hat er seine Gesamttheologie nicht allein auf subjektive Schlüsse gestellt, sondern zugleich auf Schrifttum und Kirchenglaube. Aber das wird dann wohl nach W. Herrmanns Anschauung auch sein großer Abfall vom richtigen theologischen Grundprinzip gewesen sein. Wo dann aber die eigentliche „Reflexion" zu suchen ist, ob bei einem Hofmann oder bei den konsequenten Vertretern der Theologie der persönlichen, rein „individuellen" Glaubensurteile,[1]) das möge sich jeder Leser leicht selbst beantworten. Und wie nun gerade Kaftan selbst auf der Suche nach objektiven Realitäten, was ihn vor anderen Nachfolgern A. Ritschls auszeichnet, den Vorwurf der „Reflexion" aufrecht erhalten kann, ist mir nicht verständlich geworden.

---

[1]) Man vergleiche die Äußerung W. Herrmanns a. a. O. S. 598: Schleiermacher habe entdeckt, „daß die Religion das Erwachen des Menschen zu dem Bewußtsein von dem tatsächlichen Inhalt seiner individuellen Existenz sei." Einen „tatsächlichen" Inhalt von bloß „individueller Existenz" darstellen, würde ich allerdings nicht ein „Denken in der Tatsache", sondern ein „Reflektieren" nennen, dessen zugrunde liegende „Tatsachen" nur — „Gedanken" resp. „Ideen" sind. Daher hier dann auch nichts als „Glaubensgedanken" gefordert werden, das heißt dann Reflexionen.

Die geschilderte Ratlosigkeit in der Beurteilung Hofmanns, die eine Folge der eigentümlichen Sonderstellung A. Ritschls war, zwingt uns, das Verhältnis Hofmanns zu Schleiermacher doch etwas gründlicher ins Auge zu fassen, als bisher geschehen ist und geschehen konnte. Es trifft sich günstig, daß wir vor kurzem eine sorgfältige Biographie des Erlanger Theologen empfangen haben, die auch gerade dies Problem als Kernpunkt der Untersuchung mit ins Auge gefaßt hat.[1])

Nach der durch diese Biographie ermöglichten Einsichtnahme in den Entwicklungsgang wie Grundcharakter Hofmannscher Theologie kann es als unbestreitbar gelten, daß der Unterschied zwischen Schleiermacher und Hofmann gerade entgegengesetzt zu formulieren ist, als von Herrmann und Kattenbusch geschehen ist. Dafür hat denn auch Hofmanns großer Nachfolger ein durchaus richtiges Empfinden gehabt, wenn er sagt:[2]) „Schleiermacher geht von der inneren Grundtatsache der christlichen Frömmigkeit aus, aber diese ist bei ihm eine ganz andere, als wie sie Hofmann bestimmt: dort das durch den Erlöser bestimmte schlechthinige Abhängigkeitsgefühl, hier der Tatbestand der durch Christus vermittelten Gemeinschaft mit Gott. Aber gerade diese Verknüpfung von religiösem Erlebnis und geschichtlichen Tatbeständen, von lebendiger Erfahrung und geschichtlicher Offenbarung bedrückt Hofmanns prinzipielle Grundauffassung." Nun mag man gegen diese Formulierung einwenden, daß doch auch Schleiermachers Frömmigkeit sich auf einen geschichtlichen Christus bezieht, also Verknüpfung von Erlebtem und Geschichtlichen ist, sicher ist doch, daß bei Hofmann diese Vertonung des Objektiven ungleich stärker heraustritt, als bei Schleiermacher. Und das führt uns auf die Eigenart der Hofmannschen Theologie.

---

[1]) Vgl. Joh. von Hofmann von Lic. Dr. Paul Wapler. Deichert 1914.
[2]) Franks Gesch. u. Kr. a. a. O. S. 271.

Um sie zu erkennen, muß man unbedingt auf den Charakter des Lehrganzen dieser Theologie blicken und nicht einseitig auf die systematische Theologie, auch nicht einseitig auf die Schrifttheologie, die unstreitig im Vordergrund des wirklichen Interesses und der wirklichen Leistungen gestanden hat. Hofmann war doch in seinem innersten Herzen ein ungemein universal interessierter Theologe, dem das „Lehrganze" am allermeisten auf der Seele lag. Seine Arbeit ging „von Beginn an auf eine theologische Regeneration durch die Erneuerung der Prinzipien" (Wapler a. a. O. S. 89). Wenn man seine meist zitierten Werke zur Hand nimmt, etwa „Weissagung und Erfüllung" und den „Schriftbeweis", so wird man immer auch an entscheidender Stelle auf den Hinweis stoßen, den die vorliegende Separatuntersuchung für das Ganze der Theologie haben soll.[1]) Man kann über das Verhältnis von Weissagung und Erfüllung zum Schriftbeweis strittig sein,[2]) aber über den Grundcharakter der Theologie Hofmanns kann ein Zweifel nicht bestehen. Um diesen zu erkennen, ist aber in vornehmster Linie die Enzyklopädie heranzuziehen.[3]) Neben ihr hat der erste Entwurf einer Dogmatik aus dem Sommer 1842[4]) unser besonderes Interesse zu beanspruchen. In beiden von uns besonders geschätzten Werken Hofmanns, die freilich in der

[1]) Vgl. besonders auch die Selbstanzeige zu W. u. E. im Meckl. Kirchenblatt 1844, abgedruckt dankenswerterweise bei Joh. Haußleiter, „Grundlinien der Theologie Hofmanns in seiner eignen Darstellung." Eine Jubiläumsgabe. Quellenschr. z. Gesch. d. Prot. von Stange. Heft 11. 1910.

[2]) Vgl. dazu Kunze: Frank und Hofmann. Erlangen 1910. K. führt in dieser Untersuchung den überzeugenden Beweis der Selbständigkeit Franks gegenüber Hofmann, wodurch die Mär des gemeinsamen verbindenden Subjektivismus von Schleiermacher über Hofmann und Frank gründlich widerlegt wird. Was den erstgenannten Punkt des Verhältnisses der beiden Werke Hofmanns zueinander betrifft, vgl. S. 254, so scheint mir Wapler darüber richtiger zu urteilen a. a. O. S. 70 ff., der das erste Werk als nicht völlig geklärte Erstlingsarbeit beurteilt.

[3]) Herausgegeben von Bestmann 1879.

[4]) Abgedruckt bei Wapler im Anhang.

Literatur kaum berücksichtigt zu werden pflegen, tritt uns das Gesamtbild seiner Theologie umfassend und klar vor Augen. Derjenige Theologe aber, mit dem sich Hofmann hier wesentlich auseinandersetzt, ist kein anderer als Schleiermacher.

Zwei Momente sind es, die Hofmann von Schleiermacher übernimmt: einmal die „strenge Folgerichtigkeit des Verfahrens",[1] sodann die Einsicht in die Bedeutung der Theologie als kirchlicher Wissenschaft.

Was den ersten Punkt betrifft, so hat besonders die Enzyklopädie Schleiermachers auf Hofmann überaus anregend und befruchtend gewirkt, wie die Vorlesungen über die eigne Enzyklopädie selbst aussagen. Die Bedeutung des „Systems" ist die, daß es als solches in seiner Geschlossenheit den Wahrheitsbeweis des Ganzen in sich birgt. „Das zur Kritik angewendete Prinzip muß fähig sein, sich selbst zum System zu machen," widrigenfalls stellt der Dogmatiker nur Überliefertes zusammen. Das ist echt Schleiermacherisch gedacht! Fast noch wichtiger ist aber der zweite Punkt, die kirchliche Bestimmtheit der Theologie! Also nicht der „Subjektivismus", sondern gerade das Umgekehrte, die Kirchlichkeit, ist das von Schleiermacher übernommene inhaltliche Grundprinzip. Als das größte Verdienst Schleiermachers wird hingestellt, daß er „in einer Zeit des verlorensten Subjektivismus" die Bedeutung der kirchlichen Gemeinschaft wieder hergeholt habe.[2]

Gegenüber diesen positiven Momenten sind dann aber diejenigen zu nennen, die zwischen beiden den bedeutsamen Unterschied kennzeichnen. „Schleiermacher nahm das religiöse Selbstbewußtsein zum kritischen Prinzip für das christlich Überlieferte."[3] Das lehnt Hofmann ab. Es handelt sich ihm bei der Überlieferung des Christentums in Gestalt der Kirche und

[1]) Vgl. die Selbstaussage Hofmanns dazu bei Wapler a. a. O. S. 91.
[2]) Enzykl. a. a. O. S. 41; vgl. auch Wapler a. a. O. S. 159 60. 74. 203.
[3]) Enzykl. S. 42.

der Heil. Schrift um eine in sich einheitliche zentrale und geschlossene Größe, die man entweder persönlich hat als religiösen Besitz, oder nicht. Hat man sie als „lebendige Gegenwart" oder „Geschichte", so braucht man sie nur „darzustellen", nicht abzuleiten aus einem Hauptsatz philosophischer Art, sondern „eine allgemeinste Aussage" des eignen Besitzes zu geben. Nicht „Evolution" und nicht „Deduktion" ist die Methode, sondern die schlichte Aussage (a. a. O. S. 48). Auch ist deshalb irgend welcher religionsphilosophischer Unterbau nicht nur entbehrlich, sondern schädlich. Die Theologie steht auf eigenstem Grund und Boden und braucht nicht bei andersgeartetem Tatsächlichen Anleihen zu machen, wie das Schleiermacher in seiner philosophischen Theologie getan hat. Jegliche Diskussion über einen Allgemeinbegriff von Religion ist deshalb auszuschließen; die Theologie fängt mit der Selbstaussage des Theologen an! (a. a. O. S. 16).

Allein solche Selbstaussage ist sich und bleibt sich unausgesetzt bewußt, daß sie Erfahrung von einem objektiv Geschichtlichen ist. Und sie bleibt sich weiter bewußt, daß sie sich irren kann in ihrer Aussage; in diesem Fall *fordert* sie die Korrektur der Geschichte heraus. Es muß also noch andere Formen der Theologie geben, die auch „Aussagen" sind, aber geschichtliche Aussagen vom Standpunkt des Objektiven. „Die in Schrift und Kirche vorhandene Wirklichkeit des Christentums zu ermitteln und zu würdigen, das ist die Aufgabe der historischen Theologie, die somit in zwei Teile zerfällt, die ebenbürtig sind" (a. a. O. S. 115). Sind dann aber diese beiden Aufgaben, gemeint ist die exegetische und kirchengeschichtliche, die beide für sich selbständig dastehn, ebenfalls gelöst, so resultieren drei selbständige Antworten, und wenn es sich nun befindet, daß alle drei miteinander übereinstimmen, dann ist der Beweis des Christentums vollendet; er ist also vollendet erst *durch die Gesamtleistung der Theologie*. Nicht

leistet schon die dogmatische Theologie mit ihrem subjektiven Prinzip der Selbstaussage diesen Vollbeweis; sie leistet für sich allein noch gar keinen Beweis; erst die Übereinstimmung der drei Disziplinen, erst die systematische Zusammenstimmung des „Lehrganzen" ist beweiskräftig. Die Systematik liefert lediglich die Selbstaussage; der Beweis dieser Selbstaussage würde darin bestehen, daß sie identisch ist mit dem in der Selbstaussage beschlossenen Objekt der Geschichte. Daß nun dies Objekt tatsächlich da ist, kann die historische Theologie allein nachweisen, und zwar nach zwei Seiten; es muß da sein als Offenbarungsobjekt und als Faktor der Kirchengeschichte.[1])

Hofmann unterscheidet sich also wesentlich dadurch von Schleiermacher, daß er jeden Ansatz zu religionsphilosophischer, überhaupt zu philosophischer Begründung ablehnt.[2]) Scheinbar im Widerspruch damit, in Wirklichkeit aber im innigsten Zusammenhang, steht die These, daß die Theologie in ihrer Gesamtleistung eine wissenschaftliche Tendenz hat, gerichtet auf die Wahrheitserkenntnis ihres Gegenstandes. Die Theologie will die Wahrheit erkennen und beweisen. Sie ist nicht eine praktisch gerichtete Wissenschaft, die nur im Dienst der Kirche stände, wie Schleiermacher sie definiert hatte. Sie lebt von dem Streben, wie alle Wissenschaft, nämlich die Wahrheit zu erkennen. Nicht, wie die Hegelianer, Rosenkranz und andere, sucht sie diese Wahrheit auf spekulativem Wege zu deduzieren; aber auch nicht so wie Schleiermacher und Hagenbach verzichtet sie auf diese Aufgabe, um lediglich der Kirche praktisch zu dienen; sondern sie ist gerade die Betätigung des Erkenntnistriebes auf dem Gebiet der Religion. Dadurch dient sie natürlich auch der Kirche, doch wahrt sie ihre wissenschaftliche Selbständigkeit. Vorausgesetzt ist allerdings, daß jede Theologie

[1]) Vgl. auch Wapler a. a. O. S. 158.

[2]) Vgl. darüber besonders den ersten dogmatischen Entwurf im Anhang bei Wapler S. 385 f.

getragen wird von einem Theologen, der es wirklich ist, d. h. der wirklich die lebendige Geschichte der christlichen Religion in sich verspürt.[1])

Von hier aus dürften nun doch die Ausführungen auch Waplers zu korrigieren sein, die das Verhältnis zu Schleiermacher zu formulieren streben. Hofmann unterscheide sich, so lesen wir (a. a. O. S. 90 ff.), von Schleiermacher erstens durch die lebendige Beziehung zur Geschichte. Man kann das zugeben, darf aber die Sache nicht so darstellen, als sei die Beziehung der christlichen Religion zur Geschichte bei Schleiermacher nicht ebenfalls außerordentlich stark hervorgehoben. Es ist nicht richtig, zu sagen, daß bei Schleiermacher „alles Interesse auf die subjektive Erscheinungsform der Geschichte gespannt sei". Das ist schon deshalb nicht richtig, weil auch Hofmann nach Aussage von Wapler durch und durch der „Romantik" angehört, aus der ja auch ein Schleiermacher hervorgegangen ist (a. a. O. S. 78). In ganz eminentem Grade hat Schleiermacher das Christentum als reine geschichtliche Religion zu begreifen versucht; ob die von ihm aufgestellte Formel vom Wesen des Christentums diesem Ideal entspricht, ist eine andere Frage; hier handelt es sich um die Methode und um das Ideal! Eine Theologie, die sogar grundsätzlich der „Kirche" unterstellt wurde, konnte doch wohl nicht gut anders als streng geschichtlich gefaßt werden. Als zweiten Punkt der wesentlichen Unterscheidung führt Wapler die „Gewißheitsbegründung" an, die von Schleiermacher nicht erreicht worden sei. Hier hat Wapler Schleiermachers Begründung des Christentums so wenig verstanden, wie die übrigen Interpreten, auch Heim nicht, auf den er sich beruft. Allerdings erstrebte auch Schleiermacher eine wirkliche wissenschaftliche Begründung, aber nicht in der landläufigen Weise der Apologetik, die gleich darauf aus ist, ihren Gegenstand zu

[1]) Vgl. dazu den zweiten Abschnitt der Einleitung in die Enzykl. S. 17 ff.

„beweisen". Sondern sein Beweis ist eben ein eigentümlicher, der seine einzigartige Stellung in der Geschichte der Dogmatik kennzeichnet. Der Beweis nämlich wird erbracht auf dem Wege, daß die Eigentümlichkeit des Christentums sowohl in sich, wie in Unterscheidung von anderen Religionen „dargestellt" wird. Das System ist an sich der Beweis, sofern das System den geschlossenen Charakter des Ganzen in seiner Eigenart darstellt. Alles geht darum auf das eine Ziel los, die Eigenart des Ganzen in allen Teilen nachzuweisen, und dieser Nachweis soll der einzig mögliche Beweis eines individuellen Realen sein. Schleiermacher hat sich die Frage vorgelegt, wie man überhaupt ein Individuelles je „beweisen" könne? Auf dem Wege allgemeiner spekulativer Deduktionen doch gewiß nicht; aber auf dem Wege bloß empirischer Beschreibung noch weniger. So blieb nur der „kritische" Weg, der die Eigentümlichkeit einfach nur darstellt und dann dem Ganzen des Wirklichen einreiht. Darin beruht aber Schleiermachers gewaltige Überlegenheit über alle seine Nachfolger, die diesen neuen Weg der Apologetik gar nicht verstanden haben, die ihn gar nicht der Diskussion unterwerfen. Das tut auch Hofmann nicht; auch er also unterliegt unserem Urteil, daß er Schleiermacher an dem Zentralpunkt seiner Enzyklopädie nicht verstanden hat. Statt dessen greift Hofmann auf die alte Methode der Apologetik zurück; er stellt an den Anfang seiner Theologie die Formel von der Eigenart des Christentums. Er deduziert nicht ungeschickt, aber methodisch anfechtbar, daß das Christentum weder rationalistisch als Lehre, noch supranaturalistisch als Offenbarungslehre, sondern daß es als lebendige Geschichte, als wirksames geschichtlich vermitteltes Verhältnis zwischen Gott und den Menschen zu definieren sei, und dann geht er an den Beweis dieser Definition. Er führt den Beweis, wie wir sahen, so, daß er die Kongruenz von subjektiver Aussage und geschichtlicher Wiedergabe nachweist. Das „Lehrganze"

der Theologie liefert den Beweis. Diese Art des Beweises ist gewiß eine „neue Weise, alte Wahrheit zu lehren", wie Hofmann genial verteidigt in seinen „Schutzschriften", aber es ist doch die alte Methode der Apologetik in nur neuer Form. Und diese alte Methode ist unhaltbar, da sie einen Begriff vom Wesen des Christentums an die Spitze stellt, der erstmalig an sich bewiesen werden müßte. Denn wenn die Formel vom Wesen richtig ist, wenn wirklich die Eigentümlichkeit dieser Formel nachgewiesen ist, dann ist überhaupt nichts mehr zu „beweisen". Ein Individuelles kann eben nicht bewiesen werden, es kann nur aufgezeigt und nachgewiesen werden. Der wunde Punkt bei Hofmann ist aber das Fehlen jeglicher Maßstäbe für die Richtigkeit der aufgestellten Formel, es ist das Fehlen und absichtliche Fernhalten der „Religionsphilosophie". Hier geht Frank bedeutsam vorsichtiger und umsichtiger zu Werke, wenn auch er den verlorenen Posten Schleiermachers nicht wiedergewinnt. Die Beseitigung der philosophischen Theologie Schleiermachers ist der wunde Punkt der Erlanger Theologie, wie das bei Hofmann besonders deutlich zutage tritt. Durch diese sollte gerade die Formel vom Wesen des Christentums sichergestellt, sollte dem Christentum die „Ortsbestimmung" gegeben werden. Aber auch die Systematik selbst diente zu seiner inneren „Darstellung". Hier kommt alles nur auf die Formel an, nichts auf den „Beweis", für die alte Apologetik aber geht es umgekehrt, alles steuert gleich auf den „Beweis"; aber die Formel, d. h. das, was bewiesen werden soll, wird methodelos an die Spitze gestellt!

Ein wirklicher Fortschritt Hofmanns über Schleiermacher ist nach alledem keineswegs in der Methode der Theologie und in den Prinzipien derselben zu erblicken; vielmehr ist ihm Schleiermacher in dieser Beziehung um ein ganz Bedeutendes überlegen; sondern den wirklichen Fortschritt können wir nur in der sachlichen oder inhaltlichen Bestimmung der christlichen

Religion bestimmen, in der es auf ein lebendiges persönliches Verhältnis hinauskommt. Nicht daß es ein geschichtlich vermitteltes Verhältnis ist — das hatte auch, wie gesagt, Schleiermacher aufs stärkste betont — aber daß es ein persönliches Verhältnis ist, das war in der ganzen Theologie Schleiermachers zurückgetreten. Ich stehe nicht an, Hofmanns enzyklopädischen Entwurf als den genialsten seit Schleiermacher zu bezeichnen, aber dennoch erreicht derselbe die wissenschaftliche Höhenlage eines Schleiermacher nicht; aber er gleicht diesen Mangel in etwa aus durch die inhaltliche Bestimmung der christlichen Religion, die ihn dann auch ein lebendigeres Verhältnis zur Geschichte noch gewinnen läßt, als es Schleiermacher bei allem Streben dahin gelingen konnte.

Was aber den „Subjektivismus" betrifft, den Hofmann von Schleiermacher übernommen und den er mehr noch und konsequenter als dieser durchgeführt haben soll, so dürfte diese Ansicht nun wohl endgültig widerlegt sein. Wir werden späteren Untersuchungen vorbehalten, nachzuweisen, daß dieser Subjektivismus bei Schleiermacher selbst eine höchst untergeordnete Rolle spielt; es genügt in diesem Zusammenhang, den Beweis geliefert zu haben, daß das Ganze Hofmannscher Theologie nichts weniger als einseitige „Erfahrungstheologie" ist. Wenn sie aber innerhalb der dogmatischen Theologie die Erfahrung zum Ausgangspunkt nimmt, so mag Hofmann darin ebenso wie Schleiermacher vor ihm und Frank nach ihm einer gemeinsamen Zeitrichtung folgen.[1]) Der ungeheure Abstand eines Hofmann aber von dem wirklichen „Subjektivismus", wie ihn etwa W. Herrmann am konsequentesten in der Theologie behauptet, wird nun jedem einleuchten, der auf diesem Gebiet selbständig und mit einiger Schärfe zu urteilen vermag. Für

[1]) Vgl. hierüber die richtigen Beobachtungen von Kunze a. a. O. S. 268 in Beziehung auf die gleiche Abhängigkeit mit Frank von „moderner Denkweise".

Hofmann gibt es überhaupt streng genommen gar kein „Subjekt" des Glaubens ohne ein korrelates Objekt der Geschichte. Es ist nur die Methode, die beide Gesichtspunkte einen Augenblick auseinanderreißt, um den „Beweis" des Glaubens in der Übereinstimmung beider zu erbringen! Für Herrmann aber existiert der Glaube lediglich in schroffer Entgegensetzung des Subjekts resp. des Individuell-Persönlichen gegenüber allem Tatsachenzusammenhang in Natur und Geschichte. Hier ruht der Glaube nur auf einer „Tatsache", nämlich auf derjenigen, daß er eine „Tatsache" für sich selbst ist im Gegensatz gegen alle anderen „Tatsachen". Von solchem Dualismus ist ein Hofmann „tausend Meilen" weit entfernt, um ein Schleiermachersches Wort zu gebrauchen. Ja, bei einem solchen Dualismus hebt sich der Sprachgebrauch des Wortes „Tatsache" überhaupt in sich selbst auf.

6. Rückblick und Beschluß.

Joh. von Hofmann kann als der letzte derjenigen bedeutenden Theologen gelten, die Schleiermacher noch persönlich gehört hatten. War seine Berührung mit ihm auch eine nur flüchtige und führte sie den jungen Studenten auch zunächst noch keineswegs ihm und seiner Gedankenwelt näher,[1]) so tat sie dennoch beim späteren und tieferen Eindringen in seine Theologie gewiß Mittlerdienste, weckte Erinnerungen, die angesichts des schriftlichen Ausdrucks Schleiermacherscher Dialektik nicht gering anzuschlagen sein werden. Es läßt sich, wie wir gesehen haben, bei allen den angeführten unmittelbaren Schülern Schleiermachers doch ein gewisser innerer Zusammenhang nachweisen, der tiefgehende Anregungen nach dieser oder jener Seite ausgelöst hat. Ganz anders die dann folgende Generation, die einen Schleiermacher

[1]) Vgl. dazu Wapler a. a. O. S. 22 f.

nur noch nach seinen Schriften kennt, nach den Schriften, die selbst von seinen Zeitgenossen und seinen Schülern, wenigstens hinsichtlich der grundlegenden theologischen Prinzipienlehre nicht einmal verstanden worden waren.

Für die Kreise der Hengstenbergischen Kirchenzeitung bleibt Schleiermacher der „Pantheist", dessen „kirchliche" Bestrebungen in der Theologie durch ihren ausgesprochenen Unionscharakter keine ausgleichende Sympathie bewirken konnten. Hier ist Schleiermacher eher ein Hindernis denn eine Förderung für die evangelische Theologie gewesen. Philippi urteilt im Namen dieser Kreise: „In Schleiermachers Dogmatik feiert, dem geistigen und religiösen Bildungsgang des Mannes entsprechend, der spinozistische Pantheismus seiner Reden über die Religion sein Bundes- und Vermählungsfest mit dem Zinzendorfschen Mystizismus seiner Jugendzeit."[1]) In diesem Satz spricht sich so ziemlich alles aus, was Philippi in seiner gesamten Glaubenslehre über Schleiermacher zu sagen weiß.

Was sodann die ausgesprochene „liberale" Theologie im 19. Jahrhundert betrifft, so dürfte das Urteil A. Ritschls bezüglich des Einflusses, den Schleiermacher auf sie besaß, heute noch zu Recht bestehen. Ritschl meint, daß „die freier gerichtete Theologie des 19. Jahrhunderts nur die oppositionell geneigte Persönlichkeit Schleiermachers auf sich einwirken ließ", daß dagegen die Theologie und insbesondere die wissenschaftlichen Grundsätze Schleiermachers in diesen Kreisen wirkungslos geblieben seien.[2])

Mit ungleich höherem Respekt nennt dagegen die ältere Vermittlungstheologie den Namen des Mannes, der lebendige Frömmigkeit und wissenschaftlichen Geist wie kein zweiter miteinander zu vereinigen verstanden hatte, der darin dem 19. Jahrhundert in seiner Zerrissenheit zwischen Glauben und

[1]) Kirchliche Glaubenslehre I, S. 66.

[2]) Vgl. A. Ritschl: Schleiermachers Reden über die Religion 1874. S. 108.

Wissen mit harmonischem Licht voranleuchtet. Mit ihm hat etwas Neues begonnen; der alte Zwiespalt zwischen Rationalismus und Supranaturalismus hat aufgehört, und neue Fragestellungen, neue Aufgaben sind durch ihn geschaffen. Es ist J. Dorners Urteil über Schleiermacher, welcher ausführt[1]): „Es ist sein Hauptverdienst und seine vornehmste Bedeutung für die Theologie, daß er den Gegensatz des Rationalismus und Supranaturalismus, der bis um 1820 herrschte, auf innere Weise, d. h. prinzipiell überwunden hat, eine wissenschaftliche Tat, die nur so gelingen konnte, daß er das Berechtigte in beiden nicht eklektisch, sondern durch ein beiden überlegenes höheres Prinzip zusammenschloß. Das Prinzip ist ein lebendiger Religionsbegriff . . ." Und weiter: „Beides nun, Freiheit und Autorität, persönliche Aneignung und Tradition, Ideales und Geschichtliches einigt er, zu den reformatorischen Grundanschauungen sich zurückwendend, auf dem Boden der Religion oder des Glaubens im evangelischen Sinn des Wortes." Man wird aus diesen begeisterten Worten sich schwerlich eine handgreifliche Vorstellung machen können von dem, was Schleiermachers Verdienst denn nun eigentlich gewesen ist. Die Methodenfrage der Dogmatik, der Streit zwischen rationalistisch-spekulativer und supranaturalistisch-empirischer Methode soll dadurch geschlichtet worden sein, daß ein neuer Religionsbegriff eingeführt worden wäre! Das ist so ziemlich das Stärkste, was an Mißverstand gegenüber der neuen Methode und gegenüber der Bedeutung des neuen Religionsbegriffs geleistet werden konnte! Damit steht in harmonischem Einklang freilich, daß Schleiermachers Glaubenslehre dem Zauberlehrling gleich alle nur denkbaren und höchsten Probleme „gelöst" hat: Ideales und Reales, Freiheit und Autorität, reformatorische und moderne Tendenzen finden sich freilich versöhnt beieinander. A. Ritschl hatte wahrlich nicht so

[1]) Vgl. Gesch. der protest. Theologie 1867. S. 795 f.

unrecht, wenn er auf derartige Dithyramben seinen Spott zu gießen nicht unterlassen konnte. Das Unbehagen wächst, wenn man den Manen Schleiermachers in der theologischen Literatur dieser Richtung andauernd begegnet; es kann kein Problem berührt werden, ohne daß der Schatten Schleiermachers an uns vorbeistreift. Dieser Schatten wird schließlich zum Symbol und Wahrzeichen „wissenschaftlicher" Denkweise.

Was aber an realem Interesse dabei noch geweckt wird, konzentriert sich um den Religionsbegriff. Die Methodenfrage schläft immer mehr ein, auch die sonstigen interessierenden Theologumena aus Schleiermachers Glaubenslehre treten zurück, nur der eigentümliche Religionsbegriff behält seinen andauernden Wert, und der Verfasser der Glaubenslehre wie der K. D. verschwindet hinter dem Verfasser der Reden über die Religion.

Nur einer sei doch noch besonders herausgehoben, dessen starke systematische Begabung bei gleichzeitiger Abneigung gegen jegliche Form der Spekulation ihn unmittelbar in Schleiermachers Nähe bringt. Das war Martin Kähler. Sein System ist an dem System Schleiermachers gebildet, seine Enzyklopädie, die das System trägt, ist gleich der Hofmannschen und Rotheschen eine eigentümliche Umbildung der Enzyklopädie Schleiermachers. Die hervorstechendsten Züge der Kählerschen Theologie erinnern sämtlich an Schleiermacher; so neben jenem wissenschaftlichen Interesse am System die Betonung der Selbständigkeit der Theologie, des kirchlichen Charakters derselben, der objektiven Fundamentierung auf Offenbarungsgeschichte, in deren Mittelpunkt die Person Christi steht! Wenn man wohl gemeint hat, daß Kähler besondere Verwandtschaft mit der Theologie A. Ritschls aufweise und offenbar als der Jüngere dann auch abhängig zu denken sei, so vergißt man zweierlei; erstens, daß gewisse unterscheidende Züge bei Kähler der Ritschlschen Theologie völlig inhomogen sind. Dahin gehören aber in erster Linie die systematischen Interessen. Ein theologisches System ist

aber weder in Beziehung auf die Dogmatik, noch weniger in Beziehung auf das „Lehrganze" der Theologie bei der Grundanschauung von A. Ritschl denkbar und wirklich.[1]) In solchem System aber ist Kählers Theologie wie diejenige Schleiermachers lebendig! Sodann vergißt man, daß auch bei Kähler der dogmatische Ausgangspunkt ebenso wie bei Hofmann niemals als einseitig „subjektiver" gemeint ist, daß hier Glauben vielmehr ein persönliches Aneignen von Offenbarungsgeschichtlichem ist, für das der besondere Ausdruck des „Übergeschichtlichen" geprägt wird. Die stärkere Ineinssetzung von Religion und Geschichte, die glücklichere Fassung des Wesens des Christentums auf mehr lutherischer Basis hat Kähler mit Hofmann gemein und vor Schleiermacher voraus. Was aber beide als Theologen auszeichnet, ist wesentlich ein Erbe Schleiermachers, aber ein Erbe, das weiterer Vertiefung und Vollendung bedürftig ist.

[1]) Vgl. z. B. J. Kaftans Äußerungen über den Wert eines „Systems" in seiner Dogmatik (5. Aufl.) § 12 und „Zur Dogmatik" 1914 S. 7 ff.

Kritische Wiederanknüpfung an Schleiermacher.

1. A. Ritschl.

Es ist das eigne stark ausgeprägte Selbstbewußtsein A. Ritschls gewesen, daß die gesunden Keime einer wissenschaftlichen Fundierung der Theologie, wie sie bei Schleiermacher vorliegen, bei ihm zur Vollendung gediehen sind. Wie das gemeint ist, sei im folgenden wiedergegeben.

In einer für seine Theologie grundlegenden Untersuchung über die Nachwirkungen der „Reden" Schleiermachers[1]) kommt dieser Theologe zu dem Ergebnis, daß es recht eigentlich die Reden über die Religion gewesen seien, welche die beiden Hauptströmungen in der Geschichte der Theologie des 19. Jahrhunderts wenn nicht hervorgerufen, so doch tief befruchtet hätten. Das aber seien die pietistische und die hierarchische Richtung. Das gemeinsame Band, das sie verbinde und das sie zugleich an die Reden anknüpfe, sei aber das „romantische" Element in der Religionsbestimmung bei Schleiermacher. Pietisten und Hierarchen sind Romantiker gewesen und als solche Ästheten in der Religion. Wenn in Opposition zu beiden noch eine dritte, aber zerstreute Gruppe in der Theologie sich zu behaupten gesucht hätte, nämlich die kirchlich oppositionelle Theologie, so habe sie sich zwar auch auf Schleiermacher mit Vorliebe berufen,

[1]) Schleiermachers Reden über die Religion und ihre Nachwirkungen auf die evangelische Kirche Deutschlands. Bonn 1874.

indes doch nur auf seine stets in Opposition zur Kirche und zum romantischen Kirchenregiment wie zur hierarchischen Theologie befindlichen Persönlichkeit Schleiermachers. Dagegen hätten die anderen nicht diese Persönlichkeit, sondern seine wissenschaftlichen Grundsätze sich angeeignet (ebd. S. 108). Von diesen Grundsätzen und Methoden aber hätten die Oppositionellen nichts empfangen.

Diese Darstellungen über die geschichtlichen Nachwirkungen Schleiermachers, die sich ausschließlich an die Nachwirkung der „Reden" hält, mag originell erscheinen, glaubwürdig aber schwerlich. Darnach soll also der „romantische" Theologe und Kirchenmann persönlich in steter Opposition zu jeglicher romantischen Theologie und Kirchenpolitik gestanden haben. Immerhin beruht seine Darstellung auch auf richtigen Beobachtungen. Die „Reden" werden für eine höchst verworrene und eigenartige Entwicklung verantwortlich gemacht; alle anderen Schriften Schleiermachers träten zurück. Die „Glaubenslehre" sei niemals verstanden worden; von der Kurzen Darstellung ist in dieser Untersuchung allerdings überhaupt keine Rede. Wir können uns das Ergebnis zum Teil aneignen, zumal was die Glaubenslehre betrifft, wie die bisherige Untersuchung nachgewiesen hat. Richtig ist auch, daß tatsächlich die „Reden" weitaus am meisten nachgewirkt haben und dabei mit ihrem romantischen Stil viel zur Verwirrung beigetragen haben. Fraglich ist aber zweierlei: Erstens ob diese Reden tatsächlich einen „ästhetischen" Religionsbegriff enthalten, ob also die Interpretation A. Ritschls stimmt — was wir hier nicht untersuchen können — und zweitens: ob Ritschl aus dem herrschenden Wirrwarr einen Weg zum Licht gefunden hat. Das stark empfundene Bedürfnis einer neuen Anknüpfung an Schleiermacher liegt bei ihm zweifellos als ein anerkennenswertes Motiv vor; aber, ist es ihm gelungen, das Ziel zu erreichen?

In dem genannten Buch stellt der Verfasser im 9. Kapitel die Momente zusammen, die ihn bei Schleiermacher anziehen und die ihn abstoßen. Er anerkennt zwei, er tadelt fünf Momente. Jene zwei bestehen einmal in der Aufnahme des Weltbegriffs innerhalb der Bestimmung der Religion; man kann das Wesen der Religion nicht als unmittelbares Verhältnis zwischen Gott und Mensch definieren, man muß als dritten Faktor die Welt hinzunehmen. Sodann findet er das Bestreben gerechtfertigt, den Religionsbegriff zugleich mit dem Begriff der menschlichen Gemeinschaft oder der Gemeinde zu verbinden.

Dagegen sollen aber die Mängel folgende sein: An erster Stelle der schon erwähnte romantische Einschlag, wodurch die Beziehung auf die Welt einseitig in Vordergrund rückt und ein pantheistischer Zug hineinkommt. Im Zusammenhang damit stehe es, wenn die Gemeinschaft, die gesucht wird, doch nur ein Akzidens bleibt (ebd. S. 62). Weiter tadelt er die Wesensbestimmung des Christentums, ausschließlich orientiert am Erlösungsbegriff, wodurch die Wiederanknüpfung an die Orthodoxie erleichtert und dem Pietismus zugleich die Hand geboten ward. Schließlich folgen zwei formale oder methodische Mängel; einmal sind die „Prolegomena" schuld, daß die formalen Untersuchungen vorangestellt worden seien, anstatt daß der Dogmatiker mit einem festen und bestimmten Begriff vom Wesen des Christentums anfange. Diesen Begriff aber habe er den „exegetischen und historischen" Disziplinen zu entnehmen, nicht dem Räsonnement der Prolegomena (ebd. S. 64). Am schlimmsten zu tadeln aber sei die „anregende Wirkung der Reden", sofern dadurch ein Enthusiasmus erzeugt worden wäre, der eine „Formlosigkeit der systematischen Theologie" zur Folge gehabt habe. So aber treffe die Anregung durch Schleiermacher mit „einem höchst auffallenden Mangel an genauer wissenschaftlicher Methode zusammen" (ebd. S. 65).

Wir wollen die ersten drei Punkte, da sie der inhaltlichen Beurteilung der Theologie Schleiermachers angehören, hier auf sich beruhen lassen. Was aber die letzten zwei Aussagen betrifft, so müssen sie schon durch ihre einander ausschließende Beschaffenheit Verwunderung erregen. Zuerst nämlich werden wir darauf hingewiesen, daß die methodischen Untersuchungen in den Prolegomena vom Übel seien, daß man nicht durch grundlegende prinzipielle Untersuchungen der Art zu einem Begriff des Christentums kommen dürfe, sondern sich diesen entscheidenden Begriff, mit dem natürlich die ganze Dogmatik alsdann feststeht, aus der Exegese und Kirchengeschichte herholen müsse; und dann heißt es hinterher, daß ein bestehender Mangel an Methode tief beklagenswert und daß dafür Schleiermacher verantwortlich zu machen sei. Ich möchte aber wissen, aus welcher Schrift Schleiermachers wir überhaupt einen Ansatz zur Methode denn entnehmen sollen, wenn nicht aus den Prolegomenen oder aus der Kurzen Darstellung, welche letzte, wie gesagt, überhaupt nicht erwähnt wird.

Was die Glaubenslehre im allgemeinen betrifft, so urteilt Ritschl in seinem Hauptwerk,[1]) daß sie dasselbe Schicksal gehabt, was er in der vorhin genannten Schrift von den Reden behauptet hatte; nämlich daß sie eine Haupturſache theologischer Verwirrung geworden ist, und zwar nicht bloß demgemäß, wie man sie gebraucht oder mißbraucht hat, sondern auch demgemäß, wie sie wirklich beschaffen ist (a. a. O. S. 539). Er fährt fort: „Wenn ich sehe, wie Strauß und Kliefoth ihre Wurzeln in die Glaubenslehre treiben und wie die Gruppen in der Mitte sich um den echten Geist Schleiermachers streiten, so kann ich nicht umhin, zu vermuten, daß das Werk nicht die Eigenschaften in sich trägt, durch welche eine gesunde theologische Entwicklung hätte begründet werden können, und daß seine traditionelle Wertschätzung durch allerlei feststehende

[1]) Rechtf. u. Vers. Bd. I. 3. Aufl. S. 539.

Selbsttäuschungen bedingt ist." Nun, es ist jedenfalls eine merkwürdige Begründung für die Wertlosigkeit einer Theologie, wenn die extremsten Standpunkte sich auf sie teilweise zurückführen lassen und die Geister in der Mitte auch nicht fehlen. Abgesehen von dem ganz unhaltbaren historischen Urteil über Strauß und Kliefoth möchte ich doch nicht denselben Maßstab an die Theologie A. Ritschls gelegt sehen! Was Strauß betrifft, so haben wir uns bereits überzeugt, daß C. J. Nitzsch mit vollem Recht, Rosenkranz gegenüber, ihn vielmehr der Hegelschen Philosophie aufbürden kann; oder geht vielleicht auch Feuerbach auf Schleiermachers Glaubenslehre zurück? Der Widersprüche und methodischen Ungereimtheiten soll nun die Glaubenslehre übervoll sein, nachdem sie noch kurz vorher wegen ihrer unerreichten systematischen und methodologischen Höhenlage gerühmt worden war (vgl. S. 486).

So bleibt zuletzt nur die „Kurze Darstellung"! In der Tat, diese wird mit starkem Selbstgefühl als der vergessene wichtige „Codex der Gesetzgebung" in Erinnerung gebracht (a. a. O. S. 486). In diesem Buch findet er die Grundsätze klar ausgesprochen, die Schleiermachers wahre Bedeutung als eines „Gesetzgebers" der Theologie aufdecken. Man hofft nun endlich das maßgebende Werk Schleiermachers gefunden zu haben, und hofft, den wichtigsten Bestandteil dieser „Gesetzgebung" hervorgehoben zu sehen, nämlich die Grundsätze der philosophischen Theologie; allein gerade von diesen heißt es, daß sie „die individuelle Schranke Schleiermachers verraten", obschon „keiner umhin könne, sich damit auseinanderzusetzen". Für Ritschl ist aber diese individuelle Schranke dermaßen stark gewesen, daß er diese Auseinandersetzung an keinem einzigen Punkt seiner Theologie durchblicken oder den Leser auch nur ahnen läßt. Von der philosophischen Theologie ist nirgends die Rede, geschweige von dem komplizierten Problem des Verhältnisses derselben zur dogmatischen Theologie. An diesem

entscheidenden Punkt versagt seine Kritik an Schleiermacher vollständig (vgl. a. a. O. S. 486 f.).

Aber worin wird denn nunmehr positiv die geschichtliche Bedeutung Schleiermachers bestehen? Die Antwort wird damit erteilt, daß wir weit über die Reden, die Glaubenslehre und selbst über die K. D. hinaus verwiesen werden, und zwar auf die Ethik und besonders auf eine bekannte Abhandlung Schleiermachers: „Über den Begriff des höchsten Gutes" (a. a. O. S. 490). Schleiermacher habe die Entdeckung gemacht, daß „das geistige, religiöse, sittliche Leben, dessen individuelle Form er zugleich mit der genauesten Beobachtung festgestellt hat, überhaupt nicht außerhalb der entsprechenden Gemeinschaft gedacht werden kann".

Wir freuen uns zunächst dieser Entdeckung, obwohl wir doch gestehen müssen, daß die geläufige Nebeneinanderstellung des „geistigen, religiösen und sittlichen" Lebens nicht gerade an den in diesen Kategorien stets aufs sorgfältigste differenzierenden kritischen Geist Schleiermachers erinnert. Es wird sich auch sofort zeigen, daß dieser gemeinschaftliche Begriff des „geistigen Lebens" sich gar nicht auf das religiöse Leben anwenden läßt, sondern eben nur auf das ethische.

Schleiermacher wird an diesem Punkt seiner Ethik Kant gegenübergestellt, und seine Überlegenheit über dessen Philosophem des ethischen Individualismus wird anerkannt. Dann aber werden wir sofort weiter darauf hingewiesen, daß Schleiermacher durch Kant korrigiert werden müsse, und zwar so, daß bei aller Bedingtheit des persönlichen Lebens durch die Gemeinschaft doch „die spezifische Unterscheidung der Willenskraft von allen Kräften der Natur", wie Kant sie gelehrt, fest im Auge behalten werden müsse. „Man kann also Schleiermacher als den Führer der Theologie unseres Jahrhunderts nur so anerkennen, daß man zugleich Kant in dieselbe Stellung zuläßt." Bedenkt man nun, daß Schleiermacher gerade in seiner Ethik

und weiter gerade bei dem Grundbegriff derselben sich in bewußten schärfsten Gegensatz gegen Kants „Dualismus" gesetzt hat, dann steht man freilich vor einem Rätsel, wie es dem nachgeborenen Schüler beider gelingen mag, diesen Gegensatz zu überbrücken.

Jeder Kundige sieht sofort, daß hier der tiefe Zwiespalt der Theologie A. Ritschls sich auftut, der einerseits auf die Gemeinde, auf die Geschichte, unausgesetzt sich beruft, andrerseits aber einen von Kants Personalismus hergenommenen Begriff des „geistigen Lebens" hernimmt, der sich „im Gegensatz gegen die Natur" zu behaupten strebt und der das gemeinsame Reservoir sittlicher und religiöser „Zweckbestimmungen" ist, der weiter in unentwirrbarer Verschlungenheit die ganze Theologie an diesem Punkt gemeinsam mit jenem anderen Zwiespalt geschichtlicher und individualistischer Auffassung zwiefältig zu einer „Hauptursache theologischer Verwirrung" gemacht habe, wie Ritschl selbst dies von Schleiermachers Glaubenslehre zu behaupten gewagt hat.

Es entsteht nun aber doch, wie gesagt, die Frage, ob denn Schleiermacher tatsächlich das „geistige Leben" als ein an die Gemeinschaft gebundenes gedeutet habe, so, daß besonders auch die Religion in ihrer geschichtlichen Eigentümlichkeit begriffen worden ist? Der Beweis, den nun Ritschl für diese These antritt, ist in mehr als einer Hinsicht von Interesse. Er gibt zunächst zu, daß der Beweis in der „Einleitung" (2. Aufl. § 6) nicht genügend erbracht worden sei. „Die behauptete Notwendigkeit der Gemeinschaft auch für das religiöse Gefühl ist an dieser Stelle nicht ausgeführt." Schleiermacher hatte sich dort auf das „Gattungsbewußtsein" berufen, welches jede Äußerung des individuellen geistigen Lebens psychologisch als Regung eines gemeinschaftlichen Gesamtlebens erkennen läßt.

Ritschl fühlt es dunkel, daß dieser Begriff nicht brauchbar ist, und sucht sich einen anderen Weg zum Beweis, weshalb

die Religion bei Schleiermacher bedingt sei durch die Gemeinschaft. Er greift wieder auf die ethische Studie Schleiermachers zurück, auf dessen Untersuchung „Über den Begriff des höchsten Gutes" (a. a. O. S. 490). Schleiermacher entwickelt in seinem scharfen Gegensatz gegen Kant hier haarscharf die Grundsätze seiner Ethik, die als ein Handeln der Vernunft auf die Natur gedacht ist. Was wir ein Gut oder Güter nennen, kann nur als Wirkung der Vernunft vorgestellt werden, von welcher jeder einzelne ein Teil oder Glied an einem Ganzen ist. Die Idee des höchsten Gutes ist dann der Maßstab für alle Güter und bringt den reinen Vernunftgehalt zum Ausdruck, das ist die sittlich organisierte Gesamtheit der Menschen. Wie man auf den ersten Blick sieht, handelt es sich ausschließlich um den rein sittlichen Begriff des geistig persönlichen Lebens, der identisch mit der handelnden Person ist. Wir aber fragen uns, wie von hier aus der Übergang auf die Religion mit ihrem eigentümlichen Gemeinschaftscharakter gefunden werden mag?

Da wird uns denn nun mit einem neuen Abschnitt ohne jegliche Vermittlung folgender Satz im Lapidarstil vorgetragen. „Das ist Schleiermachers Beweis für die Notwendigkeit des gemeinschaftlichen Charakters jeder Religion" (a. a. O. S. 492). Wir gestehen, daß uns in der gesamten Schleiermacher-Literatur ein derartiger „Rückgang unter das Maß von Anstrengung des Denkens" nicht anderswo in dem Maß entgegengetreten ist, als an diesem entscheidenden Punkt.

Der Begriff des gemeinschaftlichen Charakters der Religion soll nun also das Epochemachende an Schleiermacher gewesen sein. Leider nur stimmt er nicht mit Schleiermachers wirklichem Religionsbegriff; leider ist der „romantische Religionsbegriff" absolut spröde gegenüber der Gemeinschaft, wie Ritschl selbst beobachtet hat, und Schleiermachers Bemühungen, den Weg dennoch dahin zu bahnen, kommen weder in der Ethik, noch in der K. D., noch in der Einleitung über die bloßen Ansätze zu möglicher

Gemeinschaftsbildung hinaus. Leider aber, muß man fortfahren, stimmt diese Entdeckung, die Ritschl an Schleiermacher gemacht haben will, auch keineswegs mit seiner eignen Interpretation des Schleiermacherschen Religionsbegriffs zusammen; darnach soll derselbe ein wesentlich „ästhetischer" sein, jedenfalls aber „in blassen und unbestimmten Kategorien" sich bewegen, die gegenüber dem „teleologischen" Spezialcharakter des Christentums, d. h. also gegenüber dem ausgesprochenen Gemeinschaftscharakter dieser Religion sich ganz gleichgültig verhält (a. a. O. S. 498). Wir werden aber von einem Ende zum anderen geworfen, ohne je festen Grund zu bekommen. Zunächst soll der Religionsbegriff Schleiermachers gemeinschaftlich sein, dann ist es plötzlich nicht dieser, sondern der spezifisch christliche; vom allgemeinen Religionsbegriff ist nun keine Rede mehr (S. 494 f.). Sofort aber werden wir weiter belehrt, daß auch der christliche Begriff in seiner Ausführung nichts weniger als teleologisch durchgeführt worden sei. Aber die Sache wird noch viel bunter und undurchdringlicher. Wir erfahren nämlich, daß tatsächlich dennoch der teleologische Charakter des Christentums von Schleiermacher in der Sündenlehre aufgenommen und durchgeführt sei. Hier trete er uns in der deterministischen Auffassung der Sünde, als der Übermacht des Fleisches über den Geist, entgegen, oder wie Ritschl es nennt, in der „mechanischen" Auffassung der Sünde. Dagegen nun aber wehrt sich unser Kritiker mit aller Macht und führt plötzlich das schwerste philosophische Geschoß Kants, das Freiheitspostulat, in dem sich der menschliche Geist sein höchstes Gesetz gibt, im Gegensatz gegen die mechanische Natur, auf (a. a. O. S. 500). Und nunmehr bleibt Ritschl im Fahrwasser des entschlossenen Individualismus und findet, daß Schleiermacher die Religion völlig an einen unpersönlichen Gemeinschaftsbegriff verraten habe! Die folgende Gesamtkritik gegen Schleiermacher läßt sich nunmehr auf die einfache Formel zurückbringen, daß diese Theologie gänzlich verfehlt ist,

weil sie den Kantschen Persönlichkeits- und Freiheitsbegriff vermissen läßt. Das ist derselbe Schleiermacher, der die große epochemachende Entdeckung von dem geschichtlichen Charakter der Religion und speziell des Christentums gemacht hatte, der aber diese Entdeckung erstens nicht durchführte und zweitens gänzlich deswegen in die Irre ging, weil er diese Entdeckung im Sünden- und Erlösungsbegriff grundlegend dennoch durchgeführt hat. A. Ritschl nennt das „die Korrektur Schleiermachers mit Hilfe Kants"; wir nennen es die Entstellung der Theologie Schleiermachers infolge eines gewaltsamen Eingriffs durch die Ethik Kants. Nirgend sind Kant und Schleiermacher größere Antipoden als in der Ethik; im Religionsbegriff ist der Gegensatz nicht annähernd so bedeutend, zumal nicht in der Methode der Gewinnung desselben.[1]) A. Ritschl aber hat es kühnlich unternommen, an diesem Punkt des diametralen Gegensatzes Schleiermacher mit Kant zu vereinen. In Wahrheit hat er die ganze Theologie Schleiermachers abgelehnt und einen neukantischen Ethizismus eingeführt. Schleiermachers Größe in seiner Ethik, seine geschichtliche Auffassung des geistigen Lebens, die Ritschl ganz richtig gesehen hat, hat er durch den Kantschen Personalismus sich wieder zugedeckt und infolgedessen die Wiederanknüpfung an Schleiermacher de facto aufgehoben.

Eine wirkliche Wiederanknüpfung wäre es gewesen, wenn dieser Gemeinschaftsbegriff der Ethik im Ernst auch dort zur Geltung gebracht wäre, wo Schleiermacher selbst vergeblich dazu Anstrengungen gemacht hatte, nämlich in der Religionsphilosophie. Dann würden die Grundbegriffe der Schleiermacherschen Theologie, die geschichtlicher Natur sind, stehen geblieben sein und nicht einem rationalisierenden Individualismus den Platz wieder geräumt haben. Dann wären sie auf eine befriedigendere wissenschaftliche Basis gestellt, als es Schleiermacher

[1]) Vgl. meine Studie über den „Religionsbegriff Schleiermachers in seiner Abhängigkeit von Kant". Ztschr. f. Phil. u. phil. Kr. 1913. S. 79–101.

selbst gelungen war. Dazu aber würde gehören, daß man in erster Linie mit dem neukantischen Personalismus grundsätzlich bricht und sich dem Schleiermacherschen Verständnis des Sittlichen ernstlich nähert. Und alsdann würden sich weiter die Pforten öffnen für das verwunschene Schloß der übrigen Schleiermacherschen Prinzipienlehre, besonders seiner philosophischen Theologie und ihres Verhältnisses zur Glaubenslehre, von dem A. Ritschl uns nichts zu sagen gewußt hat.

Es ist von hier aus denn auch keine weitere Überraschung, sondern lediglich eine Bestätigung des Gesagten, wenn wir konstatieren, daß die positive Prinzipienlehre A. Ritschls nichts weniger als Weiterbildungen Schleiermacherscher Grundsätze darbietet. Erstens war eine solche positive Prinzipienlehre gar nicht die Stärke A. Ritschls, ja sie war direkt abgelehnt in dem scharfen Urteil wider die Prolegomena. Die Forderung der Wesensbestimmung des Christentums auf rein exegetischem und historischem Wege ist denn auch tatsächlich das Stärkste, was man sich an „Formlosigkeit in der systematischen Theologie" denken kann. Zweitens aber beschränkt sich der Ersatz für die Prolegomena entsprechend dem Anschluß an die Kantsche Freiheitslehre wesentlich auf eine „Erkenntnistheorie", die als Basis für einen solchen Freiheitsbegriff unbedingt erforderlich ist. Mit einer solchen erkenntnistheoretischen Grundlegung aber der Ethik und Theologie hat Schleiermacher nichts zu schaffen; er begründet vielmehr die Ethik wie die Religionsphilosophie auf den Nachweis positiver Tatsachen, die auf „kritischem" Wege festgestellt werden. Dieser kritische Weg hat aber zu seinem Inhalt das Gegeneinanderhalten von Idee und Geschichte und hat mit spekulativen Untersuchungen nichts gemein.

A. Ritschl drückt es denn auch im 3. Band[1]) seiner Rechtfertigung und Versöhnung unmißverständlich aus, daß Schleier-

[1]) 1. Aufl. vgl. S. 14.

macher im „äußersten Widerspruch zu Kant" stehe hinsichtlich der „teleologischen" Auffassung der Religion, oder hinsichtlich der Wertung des „Reiches Gottes als des eigentlichen Endzwecks aller Religion" (ebd. S. 5). „Erst Kant hat für die Ethik die leitende Bedeutung des „„Reiches Gottes"" als einer Verbindung der Menschen durch Tugendgesetze erkannt" (ebd. S. 7). Schleiermacher dagegen hat nur die Formel hergegeben, die Ausführung dagegen vernachlässigt. Dabei erinnern wir uns der scharfen Ablehnung der Schleiermacherschen geschichtlichen Bestimmungen der christlichen Grundbegriffe der Sünde, Erlösung usw. im 1. Bande. Gleichzeitig soll indessen im Christentum alles „bezogen" werden auf die Erlösung oder auf die Abhängigkeit von Gott in Christo, denn die einseitige „Beziehung" auf das Reich Gottes würde zu bedenklichen moralistischen Folgerungen führen. „Denn die Religion bedeutet niemals ein Mittel zum Zweck."[1])

Mit derartigen gelegentlichen Bemerkungen über die „richtige Definition des Wesens des Christentums begnügt sich die Darstellung der prinzipiellen Grundlegung der Dogmatik. Denn „die wissenschaftliche Erkenntnis der einzelnen Wahrheiten des Christentums knüpft sich an ihre richtige Definition" (ebd. S. 10). Das ist freilich ein ungemein einfaches Verfahren; man hat nur nötig, die grundlegende Definition des Ganzen an die Spitze zu stellen, und man hat daran das zauberhafte „Prinzip", aus dem die übrigen Lehren allesamt „abgeleitet" werden. Allerdings muß diese Ableitung ein „zusammenhängendes System" ergeben. „Die einzelnen Erkenntnisse, welche im Gegensatz zu falschen Definitionen denkbar sind, müssen durch ihren Zusammenhang mit dem Ganzen als notwendig erwiesen werden" (ebd. S. 11). Es handelt sich demnach um einen „Allgemeinen

[1]) Diese bedeutsame Erkenntnis der Selbständigkeit der Religion gegenüber der Sittlichkeit ist charakteristischerweise in der 2. und 3. Aufl. gestrichen. Vgl. S. 8. 13–21, die in den folgenden Ausgaben fehlen.

Beweis für die Vernunft des Christentums" (!), indessen ist das „Ganze" desselben allein durch die „Erfahrung" gewiß. Es sollen aber „Antinomien" in dem Begriff des Ganzen liegen, welche die wissenschaftliche Darstellung zu lösen habe. Diese Aufgabe habe die frühere Theologie völlig verkannt, sie habe sich an den rationalen Beweis der christlichen Religion herangemacht, ohne auf ihren Erfahrungscharakter Rücksicht zu nehmen (!). Kant habe dann erst den richtigen Weg einer erfahrungsmäßigen Begründung wenigstens der sittlichen Selbstverantwortlichkeit betreten; ihm müsse man folgen und Schleiermachers erstmaligen Entwurf der Glaubenslehre dementsprechend verbessern.

Niemand wird durch diese Andeutungen einer prinzipiellen Grundlegung der dogmatischen Theologie sich befriedigt fühlen. Ritschl selbst hat es offenbar stark empfunden, wenn er in den folgenden Auflagen gerade dies erste Kapitel wesentlich erweitert hat.[1]) Aber die Erweiterung und teilweise Berichtigung wird noch weniger befriedigen, wenn man von den Problemen herkommt, die Schleiermacher dem theologischen Denken hinterlassen hat. Ritschl bewegt sich mit seiner hier vorgetragenen „Prinzipienlehre" vorwiegend in rein „erkenntnistheoretischen" Ausführungen, was für uns denn auch weiter nicht mehr überraschend ist. Hier kommt es auf eine Apologie jenes Begriffs von „geistigem Leben" hinaus, der am Gegensatz gegen die Natur sein Merkmal hat. Damit soll die Philosophie

[1]) Neu hinzugekommen sind S. 5–8, verändert ist der Anfang des 2. Abs. Für die ausgefallenen Sätze der 1. Aufl. S. 8 ist ein neuer Satz eingeschaltet, der gerade das Gegenteil der Selbständigkeit der Religion aussagt, nämlich: „Indem das sittliche Handeln auf die Mitmenschen hin unter den Gedanken des Reiches Gottes gefaßt ist, wird dies Gebiet selbst unter die Norm der Religion gestellt." Ganz neu ist dann der große Absatz von S. 16 an über die Erkenntnistheorie. Dieser enthält wesentlich eine Wiederholung der Gedanken der Schrift: Theologie und Metaphysik. Zur Verständigung und Abwehr 1881.

gegenüber der Theologie gesperrt und die Theologie auf eine wissenschaftlich unangreifbare Basis gestellt werden. Wenn man den kurzen Aufriß der „logischen, erkenntnistheoretischen und psychologischen Regeln" sich vergegenwärtigt, den hier Ritschl als wissenschaftliche Grundlegung seiner Dogmatik voranschickt, so wird man bei der Fülle von gelegentlichen geschichtlichen Exkursen und philosophischen Einfällen wahrlich nicht den Eindruck eines geordneten systematischen Fundaments mitnehmen. Schleiermacher ist auch mehrfach erwähnt, aber in mannigfaltigsten Beziehungen. Von einer „Auseinandersetzung mit der wissenschaftlichen Methode Schleiermachers", die er selbst früher gefordert hatte, begegnet uns auch hier keine Spur.

Seit Ritschl ist es Mode geworden, die ganzen prinzipiellen Vorfragen der Dogmatik auf die Erkenntnistheorie zuzuspitzen. Das bedeutet den ungeheuren Abstand von Schleiermachers Prinzipienlehre, dem es in der philosophischen und dogmatischen Theologie nicht auf eine isolierte theologische Erkenntnis, sondern gerade im Gegenteil auf „Zusammenhang" ankam, Zusammenhang sowohl nach außen mittels der „Gegeneinanderhaltung", als nach innen, mittels des dialektischen Verfahrens. Hatte Schleiermacher also in der philosophischen Theologie den Zusammenhang der Theologie mit der übrigen Wissenschaft im Auge behalten und hatte er dies Geschäft als die Basis und Wurzel aller Theologie bezeichnet, so werden wir nunmehr belehrt, daß alle theologische Prinzipienlehre zunächst festzustellen hat, daß es überhaupt keinen Zusammenhang zwischen der Theologie und der sonstigen Wissenschaft gibt, daß wir vielmehr einen gründlichen Schnitt machen müssen mittels der Erkenntnistheorie, in welcher sich zu bewegen fortan für angehende Dogmatiker ein dilettantisches Vergnügen ist. Und so ist denn die theologische Prinzipienlehre durch ihre „kritische Wiederanknüpfung" an Schleiermacher auf heillose Weise verwirrt und verfahren worden. In Wahrheit, die Entwicklung

der Theologie seit A. Ritschl bietet hinsichtlich der fundamentalen Grundlegung der dogmatischen Theologie das Bild einer in der Geschichte nicht dagewesenen Ratlosigkeit.

---

2. Die Gegenwart.

Man hat von einer „Schleiermacher-Renaissance" in der Gegenwart gesprochen, und nicht mit Unrecht; dies Buch ist selbst ein Symptom derselben. Es will aber auch in einer bestimmten Relation zu dieser stehen, es will das geschichtliche Verständnis dafür gewinnen. Woher und wozu diese eigentümliche Flutwelle der Schleiermacher-Forschung seit etwa zwei Jahrzehnten in immer steigendem Grade? Wie erklärt sie sich aus der Geschichte der Theologie des 19. Jahrhunderts? Indem ich diese Frage zum Schluß aufwerfe und zu beantworten versuche, handelt es sich keineswegs etwa nur um einen überflüssigen Anhang, sondern um den Abschluß und die Bewährung des Ganzen. Aus der Vergangenheit soll die Gegenwart begriffen werden, aus der Geschichte der Nachwirkungen Schleiermachers soll verständlich gemacht werden, warum es in unseren Tagen zu einer solchen Belebung des Studiums der Theologie Schleiermachers kommen konnte und warum sie diese bestimmte Gestalt angenommen hat.

Dies eine geht aus dem vorigen Kapitel unwiderleglich hervor, daß A. Ritschls Theologie keine positiven, unmittelbaren Anregungen dazu gegeben hat. Bei einem so eminenten Mißverständnis der eigentlichen „Methode" der „Prinzipienfragen" Schleiermachers, ja, bei der so eigentümlichen Erhabenheit über alle „Prolegomena" und Prinzipienfragen überhaupt, versteht es sich von selbst, daß aus dem Schoß dieser Theologie eine Erneuerung des Interesses und der Erforschung Schleiermachers nicht zu erwarten war. Wir sehen denn auch, daß

die Blütezeit dieser Theologie für diesen Zweck unfruchtbar und erfolglos verläuft. Von einer größeren Arbeit über die Gesamttheologie Schleiermachers, von Bender abgesehen, können nur einige geringfügige Untersuchungen und Abhandlungen genannt werden, die unserem Thema gewidmet sind. Erst mit dem Niedergang der genuinen Schule A. Ritschls beginnt sich das Interesse an Schleiermacher mächtig zu regen. Offenbar aus dem tief gefühlten Bedürfnis heraus, eine Lücke oder besser eine Leere, die diese Theologie zurückgelassen hatte, auszufüllen. Nun beginnt man sich auf den Einzigen, der in Frage kommen kann, zu besinnen, zumal ja die ganze übrige Vergangenheit gründlich diskreditiert worden war, und das Bewußtsein einer absolut neuen, „modernen" Ära immer noch unerschüttert feststand. Man geht also auf Schleiermacher zurück, man fängt an, zu fragen, ob bei ihm nicht Hülfe und Heil ist in der Ratlosigkeit gegenwärtiger Theologie. Aber erst mußte der „Glaube" an A. Ritschls Theologie einigermaßen erschüttert sein, ehe der „Glaube" an den so viel größeren Schleiermacher sich hervorwagen konnte. Was die unmittelbaren Schüler darum nicht fertig brachten, die Enkel haben es getan; sie haben selbständige Wege eingeschlagen, nicht selbständige für sich, sondern in Beziehung zunächst auf das Verständnis Schleiermachers. Und in dem einen Punkt waren sie auch richtig instruiert von A. Ritschl, daß tatsächlich von einem Verständnis Schleiermachers im Verlauf des ganzen 19. Jahrhunderts nicht die Rede sein könnte; nur daß sie jetzt den Meister mit einschließen mußten und über dessen Theologie hinweg nach neuen Methoden forschten.

Es kann nicht meine Aufgabe sein, die ganze gegenwärtige Literatur über Schleiermacher hier zu besprechen. Aber irgendwie muß sie doch herangezogen werden. So geschehe es denn in der Absicht, sie zunächst zu organisieren, was bislang noch nicht geschehen ist, damit ein beherrschender Überblick über die Gesamtleistung unserer Schleiermacher-Renaissance ermöglicht

werde. Von da aus kann dann die engere Auswahl der zu charakterisierenden Arbeiten getroffen werden.

Von der Neuausgabe der Werke des großen Theologen sei hier ganz Abstand genommen.[1]) Sie bilden naturgemäß das Fundament für die theologische Erforschung Schleiermachers und sind insofern ein unentbehrliches Werkzeug. Auch die biographischen Arbeiten über Schleiermachers Leben gehören nicht in unseren Interessenkreis; denn auch sie beschäftigen sich doch immer nur mit der Unterlage, so ungemein anziehend auch die Persönlichkeit Schleiermachers gewesen ist. Es muß doch versucht werden, ein rein sachliches Verständnis der wissenschaftlichen Grundsätze Schleiermachers zu gewinnen. Seinen Zeitgenossen hat die Persönlichkeit sichtlich im Wege gestanden; wir haben darüber manch ergreifendes Zeugnis aus Rosenkranz und Twestens Mund; der persönliche Zauber dieses seltenen Mannes hinderte sie, ihn sachlich zu würdigen, ihn rein wissenschaftlich auf sich wirken zu lassen.

Immerhin wird der moderne Forscher die biographischen Arbeiten nicht verschmähen, zumal solche nicht, die wie die unsterbliche Arbeit Diltheys fortgesetzt die geistige Entwicklung zum Zielpunkt nehmen. Wertvoll sind zur Ergänzung E. R. Meyers sorgfältige Nachforschungen über die Jugendzeit Schleiermachers. Dazu kommen neuere Studien und Monographien, mehr der geistigen Entwicklung direkt zugewandt. Die genetische Darstellung der Bildung und Entwicklung der Theologie Schleiermachers läßt sich naturgemäß nicht trennen von der eigentlichen Lebensbeschreibung und umgekehrt; so kommt es, daß eine ganze Menge unter den neueren rein theologischen Monographien auf biographischen Unterlagen sich aufbauen oder doch darauf sich zurückbeziehen.[2])

[1]) Man findet deren Aufzeichnung in Herzogs R.-E. in dem Kirnschen Artikel über Schleiermacher sowie in dem Ergänzungsband.

[2]) Erinnert sei an Fuchs: Vom Werden dreier Denker 1904; Wehrung: Der geschichtsphilosophische Standpunkt Schleiermachers zur Zeit seiner

Wir gelangen nunmehr in das eigentliche engere Gebiet der Schleiermacher-Forschung, soweit sie sich mit der Materie der Theologie befaßt. Benders großes Werk steht hier am Anfang und bewährt sich heute noch als ein unentbehrliches Mittel zur Einführung in das Gesamtgebiet der Theologie und Philosophie Schleiermachers. Es mag inhaltlich in fast allen seinen Partien überwunden gelten können, so wird man doch gut tun, wenn man heute noch das Studium Schleiermachers damit anheben läßt. Außer Bender ist an die bekannten Darstellungen der Theologie Schleiermachers bei Gaß, Pünjer, Pfleiderer, Fr. H. R. von Frank zu erinnern. Diese alle gehören der älteren Ära an; den Boden der neueren Forschung betreten wir erst geraume Zeit nachher. Hier geht man sehr viel behutsamer vor; man sucht in feinen Details neuen Boden zu gewinnen. Wir sondern zuerst das ethische Gebiet ab und denken hier der Untersuchungen von F. Richter, Frohne, Reuter, Löwe; im Mittelpunkt dieser ethischen Probleme steht der für die ganze Theologie Schleiermachers so wichtige Begriff der Individualität. Wir gehen weiter zu der Religionsphilosophie und stoßen hier auf den Hauptstock der gegenwärtigen Literatur über Schleiermacher. A. Ritschls Warnung vor dem „Enthusiasmus der Reden" hat offenbar wenig gefruchtet. Die Diskussion über den originalen Religionsbegriff Schleiermachers nimmt eher heute noch zu denn ab.[1]) Hinzutreten nun weiter die

Freundschaft mit den Romantikern 1907; Süskind: Der Einfluß Schellings auf die Entwicklung von Schleiermachers System 1909; Wendland: Die religiöse Entwicklung Schleiermachers 1915.

[1]) Die wichtigste Literatur ist: E. Huber: Die Entwicklung des Religionsbegriffs bei Schleiermacher 1901; E. Fuchs: Schleiermachers Religionsbegriff und religiöse Stellung zur Zeit der 1. Ausgabe der Reden 1901; O. Flügel: Schleiermachers Religionsphilosophie nach Chr. A. Thilo 1906; O. Lempp: Schleiermachers Gotteslehre. Darstellung und Kritik. Ztschr. f. Th. u. K. 1911. 1. Heft; Siegmund-Schultze: Schleiermachers Psychologie in ihrer Bedeutung für die Glaubenslehre 1913; M. Stammer: Schleiermachers Ästhetizismus in Theorie und Praxis 1796–1802. 1913.

Monographien über andere Lehrstücke, so über die Christologie, Erlösungslehre, das Gebetsleben.[1]) Endlich sind die neuerdings in Vordergrund getretenen Predigten Gegenstand der Untersuchung geworden, und zwar besonders auch in Beziehung auf die theologische Gesamtentwicklung.[2]) Schleiermachers Kirchenpolitik hat Erich Förster in seinem Werk über „Die Entstehung der preußischen Landeskirche" besprochen.[3])

Indes hat es diese gesamte Literatur doch wesentlich mit historisch-kritischen Fragen zu tun; sie will uns Schleiermacher, wie er war, näher bringen. In die Diskussion, wie er eigentlich hätte sein sollen, oder besser, wie weit wir ihn zu korrigieren haben, geht sie gar nicht oder nur vorübergehend ein. Diese Diskussion führt naturgemäß zu den Prinzipienfragen oder zur theologischen Methode über, und damit betreten wir dasjenige Gebiet der modernen Schleiermacher-Forschung, das uns in diesem Buch am wichtigsten ist. Ich gruppiere sie nach drei Gesichtspunkten: 1. als solche, die in den Bahnen A. Ritschls weiter geht; 2. als solche, die unter Anlehnung an sie einen energischen Versuch der Umbildung unternimmt; endlich 3. als solche, die selbständig und ohne jede Befangenheit in der Problemstellung Schleiermacher aus sich selbst zu verstehen sucht.

Zur ersten Gruppe gehören nur wenige kleinere Schriften. Vielfach auf Schleiermacher greift M. Reischle zurück.[4]) Zur

[1]) Bleek: Die Grundlagen der Christologie Schleiermachers 1898; Hans Scheel: Die Theorie von Christus als dem zweiten Adam bei Schl. 1913; Horst Stephan: Schleiermachers Lehre von der Erlösung 1911; Ménégoz: Das Gebetsproblem im Anschluß an Schleiermachers Predigt und Glaubenslehre 1911.

[2]) Joh. Bauer: Schleiermacher als patriotischer Prediger 1908; Smend: Die politischen Predigten Schleiermachers von 1806—1808; vgl. auch Wendland in seinem oben erwähnten Buch, der auf die Predigten besonders Bezug nimmt.

[3]) A. a. O. S. 84 ff.; 159 ff.

[4]) Die Frage nach dem Wesen der Religion. Grundlegung zu einer Methodologie der Religionsphilosophie 1889; O. Ritschl: Schleiermachers Theorie von der Frömmigkeit. Theol. Studien, Weiß zum 70. Geburtstag dargebracht 1897. Kattenbusch: Von Schleiermacher bis Ritschl. 3. Aufl.

zweiten Gruppe rechne ich die Aufsätze von Tröltsch und die angeschlossene Arbeit von Süskind.[1]) Zur dritten Gruppe endlich sind zu rechnen H. Scholz, G. Wehrung, C. Stange.[2])

Nach dieser Ordnung der ungewöhnlich reichhaltigen modernen Literatur sind wir imstande, die engere Auswahl zu treffen, um unsere geschichtliche Betrachtung zu Ende zu führen. Es versteht sich von selbst, daß wir uns auf die letztgenannten drei Gruppen zu beschränken haben.

In dieser Beziehung nun bestätigt uns die erstgenannte Gruppe das Ergebnis des vorigen Kapitels. Hatte A. Ritschl noch einen losen Zusammenhang mit Schleiermacher herzustellen sich bemüht, so gehen die Schüler zu einer direkten Absage über. Zwischen dem „Romantiker" und dem Meister wird keine Gemeinsamkeit der Methoden und Grundsätze mehr gesehen, es seien denn einige belanglose Materialpunkte. Kattenbusch führt die These durch, daß Schleiermacher wohl die drei großen Strömungen oder „Schulen" — die liberale, die konfessionelle und die vermittelnde — im 19. Jahrhundert stark beeinflußt habe, und zwar durch seine „subjektiv-empiristische" Methode, daß aber A. Ritschl in scharfem Gegensatz gegen diese Methode des Subjektivismus die Dogmatik auf den geschichtlichen Christus gegründet habe. Bei Schleiermacher also steht ein „empirisch genommenes Gefühl oder (!) unmittelbares Selbstbewußtsein" am „Ausgangspunkt" der Theologie, bei

[1]) Christentum und Geschichte bei Schleiermacher. Die geschichtsphilosophischen Grundlagen der Schleiermacherschen Theologie. 1. Teil: Die Absolutheit des Christentums und die Religionsphilosophie 1911; ferner gehört dahin G. Wobbermin: Die religionspsychologische Methode in Religionswissenschaft und Theologie 1913, — ein Werk mit steter Rückbeziehung auf Schleiermacher.

[2]) H. Scholz: Christentum und Wissenschaft in Schleiermachers Glaubenslehre. Ein Beitrag zum Verständnis der Schleiermacherschen Theologie 1909; G. Wehrung: Die philosophisch-theologische Methode Schleiermachers. Eine Einführung in die Kurze Darstellung und in die Glaubenslehre 1911; Karl Stange: Christentum und moderne Weltanschauung 1911. 2. Aufl. 1913 mit dem Untertitel: Das Problem der Religion.

Ritschl „das Evangelium".[1]) Ritschls Methode sei die umgekehrte der von Schleiermacher ausgehenden Schulmethoden. Dabei ist sich Kattenbusch bewußt, daß er diese Erkenntnis zum erstenmal ausspricht (ebd. S. 66). „Die unmittelbaren Impulse, die von Schleiermacher ausgegangen, haben sich erschöpft in den drei großen „Schulen" (ebd. S. 56). Mit andern Worten: Schleiermacher hat der deutschen Theologie nun nichts mehr zu sagen, Ritschl hat ihn abgelöst. Deutlicher kann unser Urteil nicht bestätigt werden, daß die neue oder vierte „Schule" an der Schleiermacher-Renaissance unbeteiligt ist. Das Verständnis aber der „Methode" Schleiermachers dürfte in dieser Einseitigkeit und Dürftigkeit für die spätere Geschichtschreibung der Theologie ein Rätsel bleiben. Bezeichnend ist es denn auch, daß selbst M. Reischle in seiner feinfühligen Untersuchung zur Methodenlehre nur mit wenigen belanglosen Ausführungen auf Schleiermacher zu sprechen kommt (a. a. O. S. 96 f.). Es fehlt der innere Kontakt zwischen dem am „Normbegriff" haftenden Theologen und dem einen „Allgemeinbegriff" auf religionsphilosophischem Wege suchenden Schleiermacher.

Im einzelnen noch weiter die Äußerungen derjenigen Theologen über Schleiermacher zu sammeln, die sich in ausgesprochener Abhängigkeit von A. Ritschl befinden, kann nicht unsere Aufgabe sein, so sehr es vielleicht verlockend wäre.[2]) Wegen der Zusammenhangslosigkeit aber jener vereinzelten Anmerkungen, die sich in deren Hauptwerken hier und da zerstreut finden, dürfte verhältnismäßig wenig mehr dabei herauskommen, als was bislang festgestellt ist, daß nämlich auf dem hier eingenommenen Standpunkt ein Verständnis Schleiermachers hinsichtlich seiner Prinzipienlehre unmöglich geworden ist. Erfreulich stechen gegenüber diesem Gesamt-

[1]) A. a. O. S. 14, 59 ff.

[2]) Auf W. Herrmanns Anschauungen ist schon gelegentlich hingewiesen bei J. Hofmann.

resultat die Untersuchungen von O. Ritschl ab, die sich aber auch durch Abwesenheit dogmatischer Tendenzen als rein historische Studien geben; nur daß auch dieser Forscher dem eigentlich methodologischen Problem der Schleiermacherschen Theologie kein Interesse abgewinnen konnte. Auch ihn trifft das Verdikt von A. Ritschl, daß es verhängnisvoll gewesen sei, wenn immer nur die Reden und der Religionsbegriff Schleiermachers im Vordergrund des Interesses standen. Leider nur hat es A. Ritschl selbst nicht anders gemacht!

Ich komme zur zweiten Gruppe, die sich durch eine energische Abwendung von der Theologie A. Ritschls von der erstgenannten unterscheidet. Tröltsch-Süskind sowie Wobbermin liefern den Beweis für unsere Behauptung, daß erst mit dieser Abwendung eine fruchtbare Wiederbelebung Schleiermacherscher Grundgedanken möglich geworden ist. Sofern es sich aber doch nur um eine Abwendung und nicht um eine grundsätzliche Umkehr handelt, konnte das Verständnis Schleiermachers auch hier nur ein halbwahres bleiben. Diese jüngsten Erscheinungen auf dem Gebiete der modernen protestantischen Theologie gleichen einem letzten und verzweifelten Durchbruchsversuch aus einer ausgehungerten Festung, nämlich der Theologie der reinen „Werturteile", der als solcher notwendig scheitern muß.

Tröltsch charakterisiert die prinzipielle Grundrichtung Schleiermachers als „dogmatischen Agnostizismus".[1]) Schleiermacher habe ja die Dogmatik „geradezu der praktischen Theologie zugewiesen" (!) und ihr damit den rein und streng theoretisch-wissenschaftlichen Wert, den ihr die Orthodoxie zuerkannt hatte, abgesprochen. Aber das Programm Schleiermachers sei zunächst nicht in Erfüllung gegangen. Von der Seite der historisch-kritisch arbeitenden Theologie aus wurde die „radikale Aus-

[1]) Vgl. hierzu seinen Aufsatz in Ztschr. f. wiss. Theol. 51. Jahrg. 1909. S. 97–135. „Rückblick auf ein halbes Jahrhundert der theol. Wissenschaft." Obige Bezeichnung findet sich mehrfach S. 105 ff.

lieferung der theologischen Historie" an die streng historische Arbeit gefordert; die Tübinger Schule setzte dies neue Programm durch und etablierte die Theologie als einen Zweig innerhalb der rein historischen Wissenschaften. Der Agnostizismus Kants und Schleiermachers war aber dadurch aufgehoben; von neuem machte sich daher das Bedürfnis nach ihm geltend, und A. Ritschls Verdienst war es nun, den Agnostizismus gründlich und konsequent erneuert und durchgeführt zu haben. „Es ist die Wiederaufnahme der Schleiermacherschen Grundposition", des „eigentlichen Vermittlungsprinzips auf agnostischer Basis". Der Unterschied von Schleiermacher bezieht sich nur auf zwei Punkte: einmal handelt es sich um die Symbolisierung nicht der frommen Erfahrung im Subjekt, sondern um diejenige der frommen Erfahrung in Jesus (ebd. S. 112); und weiter geht Ritschl entschlossen dualistisch vor, während Schleiermacher seiner Theologie die Identitätsphilosophie zugrunde legte. Unverkennbar aber ist auch bei Ritschl die Dogmatik ein Bestandteil der praktisch-kirchlichen Theologie. Zwei Tendenzen beherrschen sonach die Theologie seit A. Ritschl, die freie ungebundene historische Forschung und die agnostische, kirchlich gebundene Dogmatik. Die Spannung zwischen beiden ist nach und nach immer unerträglicher geworden, und in diesem Sinne ist daher auch „dem sehr nachdenklich stimmenden Buch von C. A. Bernoulli: Über die kirchliche und wissenschaftliche Methode in der Theologie" zuzustimmen (ebd. S. 129). Soll diese Spannung beseitigt werden, so muß der schroffe Charakter des Agnostizismus wesentlich gemildert werden. Es handelt sich demgemäß darum, der Dogmatik einen allgemein wissenschaftlichen Unterbau zu verschaffen, und das geschieht durch die Religionsphilosophie. Eine solche Religionsphilosophie ist dann die gemeinsame Basis beider Tendenzen, wie sie schon Schleiermacher gefordert hat. „Es kann von Schleiermachers Lehre kein Stein auf dem andern bleiben, aber sein Programm bleibt

das große Programm aller wissenschaftlichen Theologie und bedarf somit nur der Ausarbeitung, nicht des Ersatzes durch neue Erfindungen" (ebd. S. 134). Die „agnostische Grundrichtung" der Glaubenslehre bleibt somit bestehen, aber sie wird wissenschaftlich fundiert und somit ausgeglichen mit der rein historischen Theologie. Was Schleiermacher erstrebt habe, müsse uns wieder zum Ideal werden; dieser habe einerseits auf Grund seiner Identitätsphilosophie, andrerseits auf Grund der noch damals unentwickelten historischen Theologie an die innerste Einheit der Gesamttheologie geglaubt. Wenn wir also dem konsequenten neukantischen Dualismus der Theologie A. Ritschls, den besonders Herrmann ausgebildet hat, und dem extremen Historismus der radikalen Schule beiderseits die Spitze abbrechen, wird es möglich sein, ein annäherndes Verhältnis der Ausgleichung herzustellen. Alsdann verwirklichen wir das Schleiermachersche Programm.

Aber agnostisch bleibt alle Dogmatik notwendig in bezug auf einen gewissen letzten Ausgangspunkt, indem sie nämlich auf eine freie Entscheidung sich gründet, sofern sie es mit „Normen" resp. „Werten" zu tun hat. An diesem Punkt mündet Tröltsch wieder in die Erkenntnistheorie des Neukantianismus ein, wie sie auf dem Boden der Geschichtsphilosophie durch die Heidelberger Schule, durch Windelband und Rickert, eigentümlich abgewandelt worden ist.

Süskind hat diese Position seines Lehrers kürzlich besprochen und verteidigt,[1]) nachdem er zuvor in einer sehr gründlichen und scharfsinnigen Monographie ihre Anwendung auf Schleiermacher zu rechtfertigen unternommen hatte. Die kurze Formel für diese Deutung Schleiermachers lautet: Schleiermacher war im Wesen Agnostiker; er wollte den christlichen Glauben keineswegs beweisen, sondern nur darstellend beschreiben.[2])

[1]) Theol. Rundschau 1914: Zur Theologie Tröltsch S. 1 ff. 53 ff.

[2]) Es kann natürlich hier noch nicht unsere Aufgabe sein, sich mit

Klar und deutlich hebt sich die so geschilderte Position von allen bisherigen ab; ebenso klar und deutlich aber erkennen wir ihre geschichtliche Beschränktheit. Der Ausgangspunkt ist und bleibt der Agnostizismus; es handelt sich lediglich um Abmilderungen, um das Abschleifen der harten Ecken, in denen dieser bei Ritschl-Herrmann auftrat. Von grundsätzlicher Überwindung kann und soll keine Rede sein. Aber — so fragen wir — ist das, kann das die Prinzipienstellung Schleiermachers gewesen sein? Wenn zugestanden wird, daß Schleiermacher jenen schroffen und gegensätzlich gegen alle Theologie gestimmten Historismus noch gar nicht gekannt hat; wenn weiter zugegeben wird, daß Schleiermachers philosophische Grundanschauung absolut nicht eine dualistische war?

Wogegen denn wandte sich Schleiermacher eigentlich, wenn er gegen den „Rationalismus" auftrat? Gegen die spekulative Philosophie, lautet die Antwort, die er selbst hundertmal gegeben hat. Nicht gegen einen vermeintlichen Historismus, was ja auch eingeräumt wird. Und was war positiv seine Absicht? Er wollte die Theologie auf eignen Grund und Boden stellen; auch darüber hat er keinen Zweifel gelassen. Aber „beweisen" wollte er freilich nichts, das hat Tröltsch-Süskind richtig gesehen. Denn jeder rationale Beweis wäre eine Auslieferung an die Philosophie gewesen; und das nur sollte verhindert werden. Soll aber mit dieser Ablehnung des rationalen Beweises irgendwie der „Agnostizismus" erklärt werden? Davon ist nirgend auch nur mit einer Silbe die Rede. Die Methode Schleiermachers geht vielmehr rein auf Darstellung des Eigentümlichen, des Unableitbaren im Christentum, und diese Darstellung gilt im vollsten Ernst als möglicher wissenschaftlicher „Beweis". Für Schleiermacher ist die Möglichkeit

diesen und den nachfolgenden neusten Forschungen auseinanderzusetzen; es ist den späteren Studien unsrerseits vorbehalten. An dieser Stelle wird lediglich eine geschichtliche „Ortsbestimmung" derselben erstrebt.

des Beweises, wie auch des wissenschaftlichen Gegenbeweises, der theoretischen Konstruktion wie Destruktion, ausgeschlossen. Wenn D. Fr. Strauß sich daranmachte, mit historischen Mitteln die Destruktion vorzunehmen, so fällt er völlig aus dem Rahmen der Enzyklopädie Schleiermachers heraus. Und A. Ritschl steht freilich auf demselben Boden mit Strauß, da er mit der Möglichkeit eines Gegenbeweises gerechnet hat. Deshalb flieht dieser Theologe in die Burg der Werturteile. Sein Agnostizismus ist nichts anderes als die Kapitulation vor dem Historismus, wie überhaupt vor einer rationalen naturwissenschaftlichen Weltanschauung. Seine Theologie ist gegründet auf der Verneinung des Rationalismus; aber jede Verneinung behält selbstverständlich die Problemstellung grundsätzlich bei, deswegen ist gerade sie auch so völlig wehrlos gewesen, dem Historismus im eignen Lager Einhalt zu tun.

Und mit A. Ritschl und Herrmann behält auch Tröltsch diese Grundstellung bei. Die ganze Theologie ist hier „apologetisch" im alten Sinn (vgl. S. 164) orientiert, und die Erkenntnistheorie Kants dient ihr nur zur Fundamentierung. Diese Erkenntnistheorie bedeutet auch nur „eine neue Weise, alte Wahrheit zu lehren", wie die Beweismethode Hofmanns. Es ist aber eine Weise, bei der trotz der verzweifelten Gegenanstrengungen der wissenschaftliche Wert der Theologie unaufhaltsam verloren geht. Es soll sich ja um „Normwissenschaft" handeln — im Unterschied von theoretischer Erkenntnis. Also fußt sie auf einer letzten „Freiheitstat". Für Schleiermacher hingegen sind die Normen im Gebiet der Ethik, genau wie diejenigen auf dem Gebiet der Naturwissenschaft gleichmäßige Begriffsbildungen; den Unterschied von Naturgesetz und Sittengesetz hat er mit größter Bestimmtheit abgelehnt.[1]) Mag sein,

[1]) Vgl. die Abhandlung „Über den Unterschied zwischen Naturgesetz und Sittengesetz" in den Abhandlungen, gelesen in der Königl. Akademie der Wissenschaften. Neu herausgegeben von O. Braun 1911. S. 50—70.

daß rein „praktisch" betrachtet die Befolgung der Normen dem Willen anheimfällt und insofern „irrational" bleibt, aber die wissenschaftliche Begründung der Norm ist davon durchaus unabhängig. Es liegt also bei Tröltsch dieselbe Beurteilung Schleiermachers vor wie bei A. Ritschl. Der unüberbrückbare Gegensatz gegen Kants Normwissenschaft, wie er Schleiermacher eigenartig ist, ist unbeachtet geblieben.

Dem Urteil von Tröltsch über Schleiermacher nahe verwandt ist auch dasjenige von Heim.[1]) Ist doch der Gesichtspunkt, unter den die ganze geschichtliche Entwicklung der Dogmatik gestellt wird, der von Tröltsch gegenüber Joh. Gerhard angestellte, der in der Entgegensetzung von Vernunft und Offenbarung besteht, also die Alternative von Rationalismus und Supranaturalismus! (a. a. O. S. 377). Unter diesem Gesichtspunkt aber erscheint Schleiermachers Beitrag keineswegs als ein originaler, vielmehr als „einfache Erneuerung" der mittelalterlichen Denkweise, die das „logisch Evidente" einer „neuplatonischen" unmittelbaren religiösen Gewißheit mit dem „Unevidenten" einer geschichtlich begründeten oder auch kirchlichen Frömmigkeit unversöhnt nebeneinanderstellt (ebd. S. 366 ff.). So kommt Schleiermachers Theologie über das „primitive Stadium der unbewußten Zweideutigkeit" nicht hinaus; lediglich darin wird seine Bedeutung gesehen, daß er das alte Problem der Gewißheit in neuer philosophischer Form zur Aufgabe gestellt hat!

Es ist das, wie man sieht, im Grunde auch die Auffassung von Tröltsch; darum gelten ihr gegenüber auch die Einwände, die wir diesem gegenüber geltend machen mußten. Bei Heim fällt es besonders stark auf, daß gar kein Versuch gemacht wird, die originale Problemstellung Schleiermachers nach der Kurzen Darstellung, wie nach der „Einleitung" oder auch nach der Ethik überhaupt nur zu berücksichtigen. Bei ihm hat nur

[1]) Vgl. Das Gewißheitsproblem in der systematischen Theologie bis zu Schleiermacher. Leipzig 1911. S. 345—377.

der „Religionsbegriff", und mit ihm haben die Reden und die Dialektik als deren metaphysische Grundlage ein Interesse; mit ihnen wird der Leser bekannt gemacht. Mindestens hätte aber doch angemerkt werden müssen, daß Schleiermacher ausdrücklich in seiner Theologie den Anspruch erhoben und auch durchgeführt habe, daß er die alte Problemstellung, die Alternative von Rationalismus und Supranaturalismus, durch eine neue ersetzen wolle. Mindestens hätte doch ein Wort über die „kritische Methode" geäußert werden müssen! So aber ist das Resultat allerdings derart, daß man sich wundern muß, weshalb Schleiermacher in der Geschichte des 19. Jahrhunderts die Stellung eingenommen hat, die er wirklich einnimmt, wenn er doch nur die „mittelalterliche" Fragestellung erneuert haben soll. Schleiermacher hat allerdings das alte „Gewißheitsproblem" beantwortet, aber in einer durchaus neuartigen Weise, zwar nicht auf dem Wege Heims, nämlich dem „paradoxen" Wege der „Ineinssetzung und Entgegensetzung des letzten erkenntnistheoretischen Gegensatzes" mit Hülfe genialer „Intuition", sondern auf dem Wege einer neuen Methode der Theologie.[1])

Nicht viel besser ergeht es Wobbermins Versuch, den Agnostizismus Ritschls mit Schleiermachers Prinzipienlehre zu

[1]) Auch K. Leese: Die Prinzipienlehre der neueren systematischen Theologie im Licht der Kritik Feuerbachs, Leipzig 1912, kommt aus dem Bannkreis des Feuerbachschen Agnostizismus nicht heraus. Wenn er — a. a. O. S. 195 — von meiner Erkenntnislehre behauptet, daß sie die Aufgabe richtig formuliert, daß ihr „die Durchführung" dagegen der Aufgabe nicht gelungen ist, so bemerke ich dazu folgendes: ich habe inzwischen nicht aufgehört, die „Durchführung" zu verbessern, und hoffe, daß die vorliegende Kritik auch einen Beitrag dazu liefert. Leider nur muß ich der Leese-Heimschen Aufgabebestimmung der Theologie selbst widersprechen und nicht nur der Durchführung, die stets hinter dem Ideal zurückbleibt. Hier aber ist das Ziel selbst geradezu als äußerste Steigerung des Agnostizismus vorgestellt. Die „Freiheitstat" des Individuums, das sich zu „Jesus" bekennt, soll letzter Grund der Gewißheit sein! Das ist Schleiermachers Glaubensbegründung gegenüber freilich der entgegengesetzte Pol, und hier kann ich allerdings zwischen Leese und mir trotz seiner Behauptung keine gemeinsamen Beziehungen entdecken.

vermitteln. Ein Verständnis Schleiermachers findet sich bei ihm ebensoviel und ebensowenig wie bei den vorgenannten. Wie kann es erwartet werden, wenn dessen Prinzipienlehre, die ein völlig neues Ziel aufgestellt hat, mit dem Psychologismus eines W. James verbunden wird? Hier wird auf jegliche theoretische Gewißheit des Glaubens verzichtet; der Wahrheitsbegriff des Psychologisten wird von Wobbermin selbst scharf kritisiert und abgelehnt, dennoch wird der Versuch der Verschmelzung gemacht, die eine Verbindung heterogener Elemente darstellt. Immer wieder orientiert sich auch hier der Dogmatiker von dem unerschütterlichen Satz aus, der selbstverständlich auch für Schleiermacher gegolten hat, daß der Glaube nicht rational beweisbar sei. Aber folgt denn daraus die absolute Trennung von aller Wissenschaft? Dem sucht Wobbermin selbst zu entgehen. Indem er aber einen Mittelweg einschließt, bleibt auch seine Theologie wie diejenige von Tröltsch in der Schwebe zwischen Positivismus resp. Empirismus und Rationalismus. Die eigentümliche Neuheit der „kritischen" Methode Schleiermachers ist ihm nicht aufgegangen. Für Schleiermacher handelt es sich grundsätzlich nicht um einen, weder konsequent-spekulativen noch gemildert-rationalen Beweis des Glaubens, sondern um die Darstellung eines Eigentümlichen, dem das Tatsachenmaterial der Geschichte und Psychologie lediglich dazu dienen soll, die „Ortsbestimmung" des Christentums vorzunehmen. „Bewiesen" wird nichts; „wissenschaftlich" ist trotzdem alles im strengsten Sinn.

Agnostizismus, Positivismus, Psychologismus sind offenbar nur spätgeborene Kinder des alten „Rationalismus". Auf Schleiermacher, den Überwinder des Rationalismus, können sie sich nicht berufen, und mit seiner Prinzipienlehre sind sie unvereinbar.

Es käme die letzte und dritte Gruppe selbständiger Forscher, zu denen H. Scholz, W. Wehrung und C. Stange zu rechnen sind. Die innere Übereinstimmung dieser drei Forscher hat Wehrung

bereits zum Ausdruck gebracht.[1]) Es ist tatsächlich eine Übereinstimmung in der Auffassung der grundlegenden Methode. Wehrung führt einmal mit begeisterten Worten aus, daß sich in Schleiermachers Enzyklopädie der Gedanke ans Licht ringt, der seit drei Jahrhunderten nach Luther in der deutschen Theologie gesucht, aber nicht gefunden sei. Hätte nur Schleiermacher diesem Gedanken noch mehr und noch folgerichtiger stattgegeben: „Er hätte Luthers Schöpfung endlich fortgeführt, er hätte der Theologie für immer den Ritterschlag erteilt, hätte sie vor vielen Wechselfällen und Nöten bewahrt" (ebd. S. 98 f.). Wehrung meint, daß trotzdem Schleiermachers Theologie immer noch darauf hinauslaufe, den philosophischen Beweis des Glaubens zu erbringen, daß sie also nicht abgeklärt sei.

Wehrung mag darin recht haben, und Scholz mag diese Ungeklärtheit der Prinzipienlehre übersehen und nicht genügend dargestellt haben; indessen ist das kaum ein Grund zu solch scharfer Abwehr, wie Wehrung der Scholzschen Untersuchung ausgeteilt hat (ebd. S. 134). Im tiefsten Grund stehen beide auf einem Boden und mit ihnen C. Stange, der freilich vorerst nur dem Religionsproblem Schleiermachers seine Aufmerksamkeit zugewendet hat, der aber doch in seinem Grundriß der Religionsphilosophie eine Wissenschaftslehre aufstellt, die durch und durch Schleiermacherschen Geistes ist.[2])

Wir blicken hier in die letzten noch zu erledigenden Fragen, die sich darauf beziehen, zu untersuchen, bis zu welchem Grade Schleiermacher seinem eignen Programm treu geblieben ist. Aber der Standpunkt ist erreicht, der nicht wieder verlassen werden darf. Endlich ist der Anfang gemacht, die Prinzipienlehre des großen Meisters deutscher Theologie zu verstehen und für die Folgezeit fruchtbar zu machen.

---

[1]) A. a. O. S. 132 f.

[2]) Grundriß der Religionsphilosophie 1907, § 1–4.

Schriften von Prof. D. K. Dunkmann:

Das religiöse Apriori und die Geschichte. Ein Beitrag zur Grundlegung der Religionsphilosophie. (Beiträge zur Förderung christlicher Theologie. XIV. Jahrg. 3. Heft.) 2,40 M.

Dunkmanns erkenntnistheoretische Untersuchung beschäftigt sich in einem historisch-kritischen und einem ausführenden Teil mit dem schwierigen Problem, wie der geschichtliche und der aprioristische Charakter des Christentums zu vereinigen, wie also seine Absolutheit wissenschaftlich darzustellen sei.

Das Sakramentsproblem in der gegenwärtigen Dogmatik. (Beiträge XV, 2.) 2,80 M.

„Die vorliegende Studie ist als Fortsetzung meiner Untersuchung über das religiöse Apriori gedacht, und zwar als eine Art Experimentalversuch der Anwendung der dort entwickelten Grundanschauung auf eines der verwickeltsten dogmatischen Probleme der Gegenwart." Der Verfasser will „die Überlegenheit einer das „Aprioriſche", d. h. also Wesenhafte oder Allgemeingültige der Religion unmittelbar mit der Geschichte verbindenden theologischen Position dartun. Neu ist alsdann nur die Umgestaltung der Frageform; der Inhalt dagegen, so wie er von jeher einer positiven Theologie zu Grunde lag, bleibt unverändert. Non nova, noviter!"

Über Luthers Grab. Predigten aus der Schloßkirche zu Wittenberg. 2,20 M., geb. 3 M.

Das Erlebnis Gottes. Akademische Predigten. 3,25 M., geb. 4 M.

. . . Es sind feinsinnige Gedanken, die Dunkmann aus den biblischen Texten entwickelt; er hat es verstanden, aus dem geschichtlich Beschränkten das ewig Gültige herauszuholen, und zwar so, daß dabei stets das Besondere, das Charakteristische des Textes, das ihm im Unterschied von anderen Texten eignet, zur Geltung kommt. . . . Die Predigten werden durch ihren biblischen Wahrheitsgehalt, durch die Originalität der Gedanken und durch das Verständnis für das, was dem Menschen unserer Zeit besonders not tut, einen nachhaltigen Eindruck auf ihre Hörer gemacht haben. Möchte ihnen auch der entsprechende Leserkreis nicht fehlen! **Theolog. Literaturblatt.**

Moderne Theologie alten Glaubens. Vortrag, gehalten auf der Berliner Pastoral-Konferenz am 13. Juni 1906. Preis 60 Pf.

Der Philipper- und Kolosserbrief in religiösen Betrachtungen für das moderne Bedürfnis. (Das Neue Testament in religiösen Betrachtungen, hrsg. von Lic. Dr. Mayer. 9. Band.) 4,80 M., geb. 5,40 M.

Dieser Band zeichnet sich aus durch wuchtige Kraft und gründliche Tiefe; er faßt Textwort und Leben beide mit festem, ernsten Griff, und seine Betrachtungen gewinnen dadurch gehaltvolle Klarheit und Wahrheit in hervorragendem Maße. **Ev. Kirchenblatt f. Württemb.**

Das Buch Hiob in religiösen Betrachtungen für das moderne Bedürfnis. (Das Alte Testament in religiösen Betrachtungen. Herausgegeben von Pfarrer Lic. Dr. G. Mayer. VI. Bd.) 3,60 M., geb. 4,20 M.

Schriften von Prof. D. J. Kögel:

Zum Gleichnis vom ungerechten Haushalter.

Preis 80 Pf.

Die

Gedankeneinheit des I. Briefes Petri.

Ein Beitrag zur neutestamentlichen Theologie.

Preis 3 M.

Der Sohn und die Söhne.

Eine exegetische Studie zu Hebräer 2, 15–18.

Preis 3 M.

Verfasser faßt seine Aufgabe so, daß er zunächst rein exegetisch Gedankengang und Inhalt des biblischen Abschnittes feststellt, und dann in einem zweiten, kürzeren Teil die Bedeutung der Einzeluntersuchung für das Verständnis des Ganzen hervorhebt. Es sei die klar und übersichtlich angelegte und exegetisch besonnen durchgeführte Arbeit jedem, der sich bei wissenschaftlicher Betrachtung des Hebräerbriefes will anregen lassen, nachdrücklichst und warm empfohlen. **Reformation.**

Christus der Herr.

Erläuterungen zu Philipper 2, 5–11.

Preis 1,50 M.

Die für die paulinische Christologie so bedeutsame Stelle erfährt in der vorliegenden Schrift eine sehr sorgfältige, die seitherige Forschung in feiner Auswahl darbietende Untersuchung. Der Gedanke des Apostels ist: Christus ist der durch die tiefste Erniedrigung hindurch zu seiner gegenwärtigen Herrscherstellung gelangte König der Welt, dem alle und alles zugehören. Wer sein Eigentum ist, und wessen Gesinnung in dieser Verbindung wurzelt, der kann nicht anders, als sich den Mitmenschen zum Dienst hingeben. Kögel läßt die ganze Entwicklung des Abschnittes beherrscht sein von dem Gedanken der Herrscherstellung Christi, die von Vers 9 an den Apostel beschäftigt. **Literarische Rundschau.**

Schriften von Prof. D.Dr. H. E. Weber:

Historisch-kritische Schriftforschung und Bibelglaube.

Ein Versuch zur theologischen Wissenschaftslehre.

Zweite bedeutend erweiterte Auflage.

4,50 M., geb. 5,25 M., 10 Ex. 40 M., geb. 47 M.

Dies Buch ist in erster Linie für die Professoren der Theologie aller Beachtung wert, da es von der theologischen Wissenschaftslehre handelt und zu allen Erscheinungen und Bestrebungen Stellung nimmt, die sich gegenwärtig auf dem Gebiete der historisch-kritischen Schriftforschung zeigen. Der Verfasser bekundet eine erstaunliche Belesenheit nicht auf theologischem Gebiete allein, sondern auch auf dem der Wissenschaftslehre der profanen Geschichtsschreibung. Nicht minder ist bemerkenswert die Objektivität und Urbanität, die er der liberalen Richtung der Theologie entgegenbringt. Dabei entbehrt seine Vertretung des „altgläubigen" Standpunktes keineswegs der Bestimmtheit und Klarheit. Im Gegensatz zu der kritischen Richtung, die sich bei ihrer geschichtlichen Arbeit vom Prinzip der Immanenz leiten läßt und dabei der Glaubenswelt nicht gerecht werden kann, vertritt Weber die Forderung einer erkenntniskritisch gerechtfertigten „theologischen" Geschichtsforschung. Das ist so zu verstehen, daß der Glaube durch die intellektuelle theologische Anlage unter dem maßgebenden Einfluß seiner Weltanschauung die historische Arbeit gestaltet. Der Vorwurf der Unwissenschaftlichkeit ist gegen diese Arbeitsweise nicht zu erheben, wie eingehend nachgewiesen wird. Die hier behandelten Fragen sind aber nicht nur für die Professoren der Theologie wichtig, sondern auch für die Pastoren. Denn diese haben die Aufgabe, das von der theologischen Wissenschaft gewonnene Verständnis der Bibel der Gemeinde zu vermitteln. Wir hoffen, daß die sorgfältige und gedankenschwere Arbeit einen großen Leserkreis findet. Denn die behandelte Frage ist für die Kirche des Worts von ungemeiner Bedeutung.

Reichsbote.

Ich möchte vorweg betonen, das Studium dieses Buches, das einem Vortrag sein Entstehen verdankt, ist nicht leicht. Der Verfasser bekennt sich als einen Schüler des verstorbenen Kähler. Seinem Lehrer gleicht er in der Schwierigkeit des Studiums seiner Werke, gleicht ihm aber auch darin, daß man sagen kann: man hat etwas von ihm. Webers Buch behandelt das Thema, das uns allen einmal zu schaffen gemacht hat oder noch zu schaffen machen wird, in überaus ernster, würdiger Weise. Schwierigkeiten werden nicht unterschlagen oder durch allerlei Kunststücke um ihren Ernst gebracht. Es ist ein ehrliches, mühevolles Ringen mit dem Problem, und darum wird es auch durch eine freudige Lösung belohnt. Das Buch wird sich einen wichtigen Platz in der theologischen Literatur behaupten und für unsere Gemeinden von großem Werte sein und bleiben.

Auf dein Wort.

Die Beziehungen von Römer 1—3 zur Missionspraxis des Paulus. 2,40 M.

Schriften von Prof. D. A. Schlatter:

Recht und Schuld in der Geschichte. Rede vor der Universität Tübingen am 27. Januar 1915, am Geburtstage des Kaisers. 60 Pf.

Die korinthische Theologie. 2,40 M. (Neuerscheinungen 1914!)

Die hebräischen Namen bei Josephus. 3,60 M.

Der bekannte Tübinger Gelehrte bietet in der vorliegenden Abhandlung eine ebenso eingehende wie wertvolle Sonderstudie über ein sehr mühsames, aber beachtenswertes Thema. Die Genauigkeit der Einzelarbeit und die sprachliche Kenntnis sind gleicherweise rühmenswert. Das in lexikalischer Form angelegte Büchlein wird für die sehr wichtige und viel zu wenig betriebene Josephus-Auslegung eine bleibende Bedeutung behalten und ein viel benutztes Nachschlagewerk werden. **Evang. Kirchenblatt für Schlesien.**

Das Alte Testament in der johanneischen Apokalypse. 3 M.

Der Verfasser beschäftigt sich mit der Frage, woher die Tradition stammt, aus der Johannes schöpft, und kommt in eingehenden, auf genauer Kenntnis der rabbinischen Literatur beruhenden Einzeluntersuchungen zu der Antwort, daß die Weissagung des Johannes mit der Art ihrer Verwendung des Alten Testaments in der jüdischen Gemeinde ihren Ursprung hat. Diese Art der Schriftauslegung ist ihm aber nicht auf literarischem Wege, sondern durch die religiöse Verkündigung der Gemeinde zugekommen . . Die interessante Schrift fördert auch die Kenntnis der palästinensischen Schriftauslegung.
Staatsanzeiger für Württemberg.

Die Gemeinde in der apostolischen Zeit und im Missionsgebiet. — Das Wunder in der Synagoge. 1,50 M.

Briefe über das christliche Dogma. 1,50 M.

28 Briefe zur Rechtfertigung seiner ein Jahr vorher erschienenen Dogmatik, für die, welche letztere kennen, zum besseren Verständnisse, für die mit ihr noch unbekannten eine gute Einführung in dieselbe, für alle höchst wertvoll, schon durch die beiden ersten Briefe über den Wert der Erkenntnistheorie.
Hannov. Pastoralkorrespondenz.

Wie sprach Josephus von Gott? 1,80 M.

Inhalt: Der Herr. Der Vater. Die Einigkeit Gottes. Das Wesen Gottes. Gottes Geist und die Geister. Der Schöpfer. Gottes Regierung. Der Richter. Der zürnende Gott. Der Gott Israels. Wortregister.

Die Theologie des Neuen Testaments und die Dogmatik. 1,40 M.

Wer Schlatters neutestamentliche Theologie studiert, versäume ja nicht, die für diese Arbeit gültigen Grundsätze kennen zu lernen, wie sie der Verfasser hier formuliert. Gegenüber der vielfach üblichen Konstruktionsmethode und allzu subjektiven Erfassung des eigenen Arbeitszieles betont Schlatter die heilsame Notwendigkeit, das Verhältnis der eigenen, persönlichen Forscherarbeit zum Ganzen der wissenschaftlichen Arbeit klar herauszustellen.
Reformierte Kirchenzeitung.

Der Zweifel an der Messianität Jesu. 1,50 M.

Über das Recht und die Geltung des kirchlichen Bekenntnisses. (Zusammen mit „Cremer, Über Arbeit und Eigentum.") 1,20 M.

Schriften von Prof. D. A. Schlatter:

Die philosophische Arbeit seit Cartesius nach ihrem ethischen und religiösen Ertrag. Vorlesungen an der Universität Tübingen gehalten. 2. Aufl. 4,50 M., geb. 5,25 M.

Der Verfasser will nicht nur die philosophische Entwicklung schildern, sondern den Einfluß, den sie auf die Bildung der ethischen und religiösen Anschauungen geübt hat. In dieser Zielsetzung ergibt sich erst die volle Bedeutung des Studiums der Philosophie für den Theologen. Voraussetzung für die fruchtbare Lektüre des Buches ist, daß der Leser einigermaßen in der Geschichte der Philosophie Bescheid weiß. Schlatter führt seine Aufgabe mit der an ihm bekannten Kraft und Selbständigkeit durch.

Der alte Glaube.

Noch ein Wort über den christlichen Dienst. (Zusammen mit „Groß, Die Bedeutung des Ästhetischen in der ev. Religion.") 1,50 M.

Atheistische Methoden in der Theologie. (Zusammen mit „Schäder, Die Christologie der Bekenntnisse.") 1,60 M.

Christus und Christentum.
J. T. Becks theologische Arbeit. } Zwei Reden.
(Zusammen mit „Lütgert, Die Anbetung Jesu." — „Cremer, E., Die Gleichnisse Luk. 15 und das Kreuz." — „Riggenbach, Matth. 28, 19 bei Origenes.") 1,80 M.

Jesu Demut, ihre Mißdeutungen, ihr Grund. (Zusammen mit „Kähler, Wie Hermann Cremer wurde.") 1,20 M.

Die Sprache und Heimat des vierten Evangelisten. 3 M.

Jesu Gottheit und das Kreuz. 2. Aufl. 1,20 M.

Was ist heute die religiöse Aufgabe der Universitäten? (Zusammen mit „Lütgert, Erschütterung des Optimismus durch das Erdbeben von Lissabon 1755.") 1,20 M.

Verkanntes Griechisch. (Zusammen mit „Blaß, Textkritische Bemerkungen zu Matthäus".) 1,60 M.

Die Furcht vor dem Denken. Eine Zugabe zu Hiltys „Glück" III (Zusammen mit „Kropatscheck, Occam und Luther.") 1 M.

Jochanan Ben Zakkai, der Zeitgenosse der Apostel. (Zusammen mit „Lütgert, Geschichtlicher Sinn und Kirchlichkeit.") 2 M.

Die Parallelen in den Worten Jesu bei Joh. u. Matthäus. 1 M.

Die Kirche Jerusalems vom Jahre 70—130. 1,60 M.

Das neu gefundene hebräische Stück des Sirach. — Der Glossator des griechischen Sirach und seine Stellung in der Geschichte der jüdischen Theologie. 3,60 M.

Die Tage Trajans und Hadrians. (Zusammen mit „Foß, Leben und Schriften Agobards.") 2 M.

Der Dienst des Christen in der älteren Dogmatik. 1,20 M.

Schriften von Prof. D. W. Lütgert:

Der Römerbrief als historisches Problem. 2 M.

Wer die früheren Untersuchungen von Lütgert über libertinische Strömungen bei der Urchristenheit kennt, wird mit Spannung an die Behandlung des Römerbriefes unter diesem Gesichtspunkt herangehen. Es ist keine Frage, daß dieser Brief dadurch eine ganz neue Auffassung erhält. Die Abhandlung ist daher der Beachtung der Theologen wert und auch für akademisch gebildete Gemeindeglieder fesselnd, wenn sie sich eingehender mit dem Neuen Testament beschäftigen . . . **Reichsbote.**

Martin Kähler. Gedächtnisrede. 60 Pf.

Amt und Geist im Kampf. 3 M.

Die Vollkommenen im Philipperbrief und die Enthusiasten in Thessalonich. 1,60 M.

Die Irrlehrer der Pastoralbriefe. 1,80 M.

Freiheitspredigt und Schwarmgeister in Korinth.
Ein Beitrag zur Charakteristik der Christuspartie. (Beiträge XII, 3.) 3 M.

Eine sehr genaue und scharfsinnige Untersuchung, die einen wertvollen Beitrag zur Geschichte der korinthischen Gemeinde bietet, aber zugleich einen zuverlässigen Wegweiser für die Beurteilung und Ablehnung ähnlicher Erscheinungen im heutigen Gemeindeleben bedeutet. Besonders sei auch hier einmal die kernige, klare Schreibweise rühmend hervorgehoben.
Reform. Kirchenztg.

Die Erschütterung des Optimismus durch das Erdbeben von Lissabon 1755.
Ein Beitrag zur Kritik des Vorsehungsglaubens der Aufklärung. (Beiträge V, 3.) 1,20 M.

Geschichtlicher Sinn und Kirchlichkeit in ihrem Zusammenhang. (Beiträge III, 4.) 2 M.

Die Johanneische Christologie. (Beiträge zur Förderung christlicher Theologie.
III. Jahrg. Heft 1.) 2 M.

Das Reich Gottes nach den synoptischen Evangelien. Eine Untersuchung zur neutestamentlichen Theologie.
2,40 M., geb. 3 M.

Handkonkordanz

zum griechischen Neuen Testament.

Herausgegeben von Stadtpfarrer **Dr. Schmoller.**

Vierte vollständig neu bearbeitete Auflage.

Preis 5 M., geb. 6,50 M.

. . . Ich halte den Studenten nicht für klug, der ohne Schmoller sein Studium treibt, den Kandidaten für geradezu leichtsinnig, der, ohne an Schmoller sein Wissen noch einmal repetiert zu haben, ins Examen steigt. Und was der Pfarrer von ihm hat, habe ich selbst in angenehmen Stunden des Nachprüfens meiner Kenntnisse gefunden. Kartell-Zeitung.

. . . Alle Theologen, die in Exegese zum Predigt- oder Fachstudium wissenschaftlich arbeiten wollen, mögen nun mit beiden Händen nach diesem unentbehrlichen, wertvollen Hilfsmittel greifen, zumal der Preis für das in Ausarbeitung und Druck so mühevolle Werk ein sehr mäßiger ist. Es verdient in fleißigen Gebrauch genommen zu werden. Reformation.

Einleitung in das Neue Testament.

Von Prof. **D. Fritz Barth.** 3. Aufl. 7 M., geb. 8 M.

Nachdem die zweite Auflage erst vor wenigen Jahren erschienen war, konnte sich der Sohn des inzwischen verstorbenen Verfassers auf Änderungen von geringem Umfang beschränken. Daß von dieser trefflichen Einleitung so schnell eine neue Auflage nötig geworden ist, gereicht uns zu großer Freude. Sie ist das beste Studentenbuch, das wir augenblicklich für diese Disziplin haben. . . . Möge das treffliche Buch weiter wirken und zu einem nüchternen, gesunden Verständnis des Neuen Testaments unter den Theologen wie bisher auch weiter beitragen. (Literaturbericht für Theologie.)

. . . Wir empfehlen das dankenswerte Buch nicht bloß vielbeschäftigten Theologen, die schnell orientiert sein möchten, sondern auch gebildeten Laien vom Primaner an aufwärts. Literar. Mitteilungen.

Vom gleichen Verfasser erschien ferner:

Die Hauptprobleme des Lebens Jesu.

Eine geschichtliche Untersuchung.

4. Auflage. 4 M., geb. 4,80 M.

Nachdem wir eingeführt worden in die Quellen des Lebens Jesu, werden wir bekannt gemacht mit seiner Predigt vom Reiche Gottes, seiner Stellung zum Alten Testament, seinen Wundern, seiner Weissagung von der Wiederkunft, sowie mit Tod, Auferstehung und Selbstbewußtsein Jesu. Wir haben dies Buch mit großem Genuß gelesen. Es berücksichtigt auch die jüngsten Forschungen. Es nimmt das Gute, woher es kommt. Es kennt keine Parteirücksichten, sondern nur die Wahrheit. Sein Stil ist flüssig und durchsichtig.

Ev. Bundesbote f. d. Kgr. Sachsen.

Aufmerksam gemacht sei auf die beiden Verzeichnisse meines Verlages:

Wissenschaftliche Theologie

enthaltend etwa 400 Titel in alphabetischer Reihenfolge, zum Teil mit Besprechung oder Inhaltsangabe, sowie einem systematisch geordneten Register, und

Fürs praktische Amt.

96 S. kl. 8., nach Sachgebieten gegliedert.

Beide Verzeichnisse versendet völlig kostenlos und postfrei der

Verlag von C. Bertelsmann in Gütersloh.

Beiträge zur Förderung christl. Theologie.

Jedes Heft ist einzeln käuflich. Preis jedes Jahrgangs 10 M.

XV. 1. **Kähler,** M., **Das Kreuz** Grund und Maß für die Christologie. 1,50 M.
2. **Dunkmann,** K., **Das Sakramentsproblem** in der gegenwärtigen Dogmatik. 2,80 M.
3. **Büchsel,** Lic. F., **Der Begriff der Wahrheit** in dem Evangelium und den Briefen des Johannes. 2,80 M.
4./5. **Lütgert,** Prof. D. W., **Amt und Geist im Kampf.** Studien zur Geschichte des Urchristentums. 3 M.
6. **Lang,** Prof. D. A., **Zwei Calvin-Vorträge:** Rechtfertigung und Heiligung nach Calvin: Calvin und der moderne Gemeindegedanke. 1,20 M.

XIV. 1. **Schlatter,** Prof. D. A., **Wie sprach Josephus von Gott?** 1,80 M.
2. **Müller,** Pfr. G., **Studien zum Text der Psalmen.** 1,80 M.
3. **Dunkmann,** Lic., **Das religiöse Apriori und die Geschichte.** Ein Beitrag zur Grundlegung der Religionsphilosophie. 2,40 M.
4. **Caspari,** Lic. Dr. W, **Vorstellung und Wort „Friede"** im A. Test. 3 M.
5. **Steffen,** Bernh. **Hofmanns und Ritschls Lehren über die Heilsbedeutung des Todes Jesu** in ihrem gegenseitigen Verhältnis. 2,80 M.
6. **Bachmann,** Prof. D. Ph, **J. Chr. K. v. Hofmanns Versöhnungslehre** und der über sie geführte Streit. Ein Beitrag zur Geschichte der neueren Theologie. 1,50 M.

XIII. 1. **Schaeder,** Prof. D. E, **Kirche und Gegenwart.** Vorlesungen. 1,50 M.
2. **Schlatter,** Prof. D. A., **Die Theologie des N. Test. und die Dogmatik.** 1,40 M.
3. **Lütgert,** Prof. D. W., **Die Irrlehrer der Pastoralbriefe.** 1,80 M.
4. **Lang,** Lic., **Die Reformation und das Naturrecht.** 60 Pf.
5. **Ströle,** Alb., **Th. Carlyles Anschauung vom Fortschritt i. d. Geschichte.** 3,60 M.
6. **Lütgert,** Prof. D. W., **Die Vollkommenen im Philipperbrief und die Enthusiasten in Thessalonich.** 1,60 M.

XII. 1. **Könnecke,** Prof. E., **Emendationen zu Stellen des Neuen Test.** 1 M.
2. **Kögel,** Prof. Lic. D. J., **Christus der Herr.** Erläuterungen zu Phil. 2, 5—11. 1,50 M.
3. **Lütgert,** Prof. D. W., **Freiheitspredigt und Schwarmgeister in Korinth** 3 M.
4. **Caspari,** Lic. D. W., **Echtheit, Hauptbegriff und Gedankengang der messianischen Weisjagung Jes. 9, 1—6.** — **Boehmer** Lic. D. J., **Gottes Angesicht.** 1,20 M.
5. **Kunze,** D. J., **Die Rechtfertigungslehre** in der Apologie. 0,80 M.
6. **Richter,** Pfr. G., **Krit.-polem. Untersuchungen über den Römerbrief.** 3 M.

XI. 1. **Zänker,** Lic. theol. Otto, **Der Primat des Willens vor dem Intellekt bei Augustin.** 2,80 M.
2. **Blaß,** Prof. D. Dr. **Professor Harnack und die Schriften des Lukas.** — **Papias bei Eusebius.** 1,20 M.
3. **Schlatter,** Prof. D. A., **Über das Recht und die Geltung des kirchlichen Bekenntnisses.** — **Cremer,** Prof. D. Dr. H. †, **Über Arbeit und Eigentum** nach christlicher Anschauung. Vorlesung. 1,20 M.
4. **Schlatter,** Prof. D. A., **Der Zweifel an der Messianität Jesu.** 1,50 M.
5. **Cremer,** P. Lic. E., **Rechtfertigung und Wiedergeburt.** 2,40 M.
6. **Schaeder,** Prof. D. Erich, **Der moderne Mensch und die Kirche.** 1,20 M.

X. 1. **Bleibtreu,** P. Lic. W., **Das Geheimnis der Frömmigkeit und die Gottmenschheit Christi.** Beitrag zur Deutung des Schlusses von 1. Tim. 3 — **Blaß,** Prof. D. F., **Textkritisches zu den Korintherbriefen.** — **Boehmer,** P. Lic. Dr. J., **Reichsgottesspuren in der Völkerwelt.** 2,40 M.
2. **Benjow,** D. phil. O., **Glaube, Liebe und gute Werke.** Eine Untersuchung der prinzipiellen Eigentümlichkeit der evangelisch-lutherischen Ethik. — **Lütgert,** Prof. D. W., **Das Problem der Willensfreiheit** in der vorchristlichen Synagoge. 1,80 M.
3. **Appel,** P. Lic. H., **Die Komposition des äthiopischen Henochbuches.** 1,80 M.
4./5. **Schlatter,** Prof. A., **Die philosophische Arbeit seit Cartesius** nach ihrem ethischen und religiösen Ertrag. Vorlesungen. 4,50 M.
6. **Schaeder,** Prof. D. Erich, **Das Evangelium Jesu** und das **Evangelium von Jesus** (nach den Synoptikern). Ein Beitrag zur Lösung der Frage in drei Vorlesungen. 1 M.

IX. 1 **Riggenbach,** Prof. D. E, **Unbeachtet gebliebene Fragmente des Pelagius-Kommentars** zu den Paulinischen Briefen. — **Franckh,** Lic. theol., **Die Prophetie in der Zeit vor Amos.** Versuch zur alttestamentlichen Religionsgeschichte. 1,50 M.
2./3. **Wustmann,** Lic. G., **Die Heilsbedeutung Christi** bei den apostolischen Vätern. 4 M.
4. **Weber,** Lic. Emil, **Die Beziehungen von Römer 1—3 zur Missionspraxis des Paulus.** 2,40 M.
5. **Schaeder,** Prof. D. E., **Die Christologie der Bekenntnisse** und die moderne Theologie. 2 Vorträge. — **Schlatter,** Prof. D. A., **Atheistische Methoden in der Theologie.** 1,60 M.
6. **Groß,** G., **Die Bedeutung des Ästhetischen** in der evangelischen Religion — **Schlatter,** Prof. D. A., **Noch ein Wort über den christlichen Dienst.** 1,50 M.

VIII. 1. **Kähler,** Prof. D. M., **Wie Hermann Cremer wurde?** Erinnerungen. — **Schlatter,** Prof. D. A., **Jesu Demut,** ihre Mißdeutungen, ihr Grund. 1,20 M.
2./3. **Gasser,** D. J. K., **Die Bedeutung der Sprüche Jesu Ben Sira** für die Datierung des altebräischen Spruchbuches untersucht. 4,80 M.
4. **Schlatter,** Prof. D. A., **Christus und Christentum.** — **J. T. Becks theologische Arbeit.** Zwei Reden. — **Lütgert,** Prof. D. W., **Die Anbetung Jesu.** — **Cremer,** Pfr. Lic. E., **Die Gleichnisse Luk. 15 und das Kreuz.** — **Riggenbach,** Prof. Lic. Ed., **Matthäus 28, 19 bei Origenes.** 1,80 M.
5./6. **Kögel,** Lic. Dr. Julius, **Der Sohn und die Söhne.** Eine exegetische Studie zu Hebr. 2, 15—18. 3 M.

Beiträge zur Förderung christl. Theologie.

Jedes Heft ist einzeln käuflich. Preis jedes Jahrgangs 10 M.

VII. 1. **Riggenbach,** Prof. Lic. Ed., **Der trinitarische Taufbefehl Matth. 28, 19** nach seiner ursprünglichen Textgestalt und seiner Authentie untersucht. 1,80 M.
2. **Bornhäuser,** Lic. K., **Die Vergottungslehre** des Athanasius u. Johannes Damascenus. Ein Beitrag zur Kritik von A. Harnacks „Wesen des Christentums". — **Cremer,** Prof. D. H., **Die Grundwahrheiten der christl. Religion nach D. R. Seeberg.** Ein Bericht. 2 M.
3. **Möller,** Diak. W., **Die Entwicklung der alttestamentl. Gottesidee in vorexilischer Zeit.** Historisch-kritische Bedenken gegen moderne Auffassungen. 2,80 M.
4. **Caspari,** Dr. W., **Die Religion in den assyr.-babyl. Bußpsalmen.** 1,80 M.
5. **Vömel,** Pfr. R., **Der Begriff der Gnade im Neuen Testament.** Eine bibl.-theologische Untersuchung. — **Vollert,** Dr. theol. W., **Tertullians biblisch-theologische und ethische Grundanschauungen.** 1,40 M.
6. **Sturhahn,** Pfr. A., **Zur systematischen Theologie J. T. Becks.** 80 Pf.

VI. 1. **Bindemann,** Lic. Gerh., **Das Gebet um tägliche Vergebung der Sünden** in der Heilsverkündigung Jesu und in den Briefen des Apostels Paulus. 1,50 M.
2. **Sogemeier,** Pfr. Lic. H., **Der Begriff der christlichen Erfahrung** hinsichtlich seiner Verwendbarkeit in der Dogmatik untersucht. 1,20 M.
3. **Boehmer,** Pfr. Lic. Dr. Jul., **Gottesgedanken in Israels Königtum. — Wiegand,** Prof. Lic. Dr. Friedrich, **Mathurin Veyssiere La Croze,** als Verfasser der ersten deutschen Missionsgeschichte. 1,60 M.
4. **Schlatter,** Prof. D. A., **Die Sprache und Heimat des vierten Evangelisten.** 3 M.
5./6. **Kögel,** Lic. Dr. Jul., **Die Gedankeneinheit des ersten Briefes Petri.** Ein Beitrag zur neutestamentlichen Theologie.

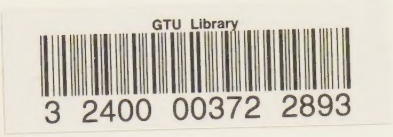
V. 1./2. **Krenher,** Johannes, **Die Weisheit der Brahmanen und das Christentum.** Darstellung und Kritik der Vedânta-Philosophie. 3 M.
3. **Lütgert,** Prof. Lic. W., **Die Erschütterung des Optimismus durch das Erdbeben von Lissabon 1755.** Ein Beitrag zur Kritik des Vorsehungsglaubens der Aufklärung. — **Schlatter,** Prof. D. A., **Was ist heute die religiöse Aufgabe der Universitäten?** Rede am 27. Januar 1901 vor der Universität Tübingen gehalten. 1,20 M.
4. **Oettli,** Prof. D. S., **Amos u. Hosea.** Zwei Zeugen gegen die Anwendung der Evolutionstheorie auf die Religion Israels. 3 theolog. Ferienkursvorträge mit e. textkrit. Anhang. — **Riggenbach,** Prof. E., **Versuch e. neuen Deutung des Namens Barkochba.** 2,80 M.
5. **Schlatter,** Prof. D. A., **Jesu Gottheit und das Kreuz.** 1,20 M.
6. **Haußleiter,** Prof., D.Dr., **Probleme d. Matthäusevangeliums. — Schlatter,** Pfr. W., **Glaube und Gehorsam. — Boehmer,** Lic. Dr., **Zwei wichtige Kapitel aus der biblischen Hermeneutik.** 2 M.

IV. 1. **Schlatter,** Prof. D. A., **Die Furcht vor d. Denken.** Eine Zugabe zu Hiltys „Glück", III. — **Kropatschek,** Lic. Dr. F., **Occam und Luther.** Bemerkungen zur Geschichte des Autoritätsprinzips. 1 M.
2. **Galley,** Lic. A., **Die Bußlehre Luthers** und ihre Darstellung in neuster Zeit. 2,40 M.
3. **Cremer,** Prof. D. H., **Weissagung u. Wunder** im Zusammenhange d. Heilsgeschichte. 1,20 M.
4. **Blaß,** Prof. D.Dr. F., **Textkritische Bemerkungen zu Matthäus. — Schlatter,** Prof. D. A., **Verkanntes Griechisch.** 1,60 M.
5. **Dazer,** Lic. Dr. Georg, **Der Subjektivismus** in Franks „System der christl. Gewißheit". Beitrag zum Verständnis seiner Theologie. 2,20 M.
6. **Bach,** Lic. Ludw., **Der Glaube nach der Anschauung des Alten Test.** Eine Untersuchung über die Bedeutung von אָמַן im altest. Sprachgebrauch. — **Sommer,** Vik. Chr **Die Ehe nach der Lehre des röm. Katechismus** dargestellt und beurteilt. 2,80 M.

III. 1. **Lütgert,** Prof. Lic. W., **Die Johanneische Christologie.** 2 M.
2. **Cremer,** Lic. Ernst, **über die christliche Vollkommenheit. — Bornhäuser,** Lic Karl, **Das Recht des Bekenntnisses zur Auferstehung des Fleisches.** 1,80 M.
3. **Wurm,** Dekan Paul, **Religionsgeschichtliche Parallelen zum Alten Testament. — Blaß,** Prof. Dr. F., **Textkritische Bemerkungen zu Markus.** 1,60 M.
4. **Schlatter,** Prof. D. A., **Jochanan Ben Zakkai,** der Zeitgenosse der Apostel. — **Lütgert,** Prof. Lic. W., **Geschichtlicher Sinn und Kirchlichkeit** in ihrem Zusammenhang. 2 M.
5. **Steude,** Lic. E. Gustav, **Der Beweis für die Wahrheit des Christentums.** 2,40 M.
6. **Vollert,** Lic. W., **Kaiser Julians religiöse und philosoph. Überzeugung.** 1,40 M.

II. 1. **Lauterburg,** Lic. Pfr. M., **Der Begriff des Charisma** und seine Bedeutung für die praktische Theologie. 2,40 M.
2. **Schmidt,** Prof. D. W., **Die Lehre des Apostels Paulus.** 2 M.
3. **Schlatter,** Prof. D. A., **Die Kirche Jerusalems** vom Jahre 70—130. 1,60 M.
4. **Hadorn,** Pfr. Lic. theol. W., **Die Entstehung des Markusevangeliums.** 2,80 M.
5. **Schlatter,** Prof. D. A., **Die Parallelen in den Worten Jesu bei Joh. u. Matth.** 1 M.
6. **Bowinckel,** Dr. E., **Die Grundgedanken des Jakobusbriefes** verglichen mit den ersten Briefen des Petrus u. Johs. — **Dalmer,** Prof. Lic. J., **Zu 1. Petr. 1, 18. 19.** 1,20 M.

I. 1. **Schlatter,** Prof. D. A., **Der Dienst des Christen** in der älteren Dogmatik. 1,20 M.
2. **Rathusius,** Prof. D. M. von, **Die christlich-sozialen Ideen der Reformationszeit** und ihre Herkunft. 2,40 M.
3. **Schlatter,** Prof. D. A., **Die Tage Trajans und Hadrians. — Foß,** Dr. R., **Leben und Schriften Agobards,** Erzbischofs von Lyon. 2 M.
4. **Cremer,** Prof. D. H., **Die christliche Lehre von den Eigenschaften Gottes.** 1,60 M.
5./6. **Schlatter,** Prof. D. A., **Das neu gefundene hebräische Stück des Sirach. — Der Glossator des griech. Sirach** u. se. Stellung in der Geschichte der jüd. Theologie. 3,60 M.



DATE DUE

GAYLORD PRINTED IN U.S.A.

GTU Library
2400 Ridge Road
Berkeley, CA 94709
For renewals call (510) 649-2500

All items are subject to recall.